

School of Theology at Claremont



1001 1321686



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA







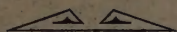




253  
14  
1905  
V. 2

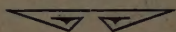
JOHN GALT  
LIBRARY

# Christliche Ethik.



Von

D. theol. Ludwig Lemme,  
Geheimen Kirchenrat und Professor an der Universität Heidelberg.



2. Band.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

G F



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

# Inhaltsverzeichnis.

## III. Teil.

### Die christlich-sittliche Selbsttätigkeit. (Phänomenologie.)

§ 61.	Die christliche Liebe . . . . .	643
-------	---------------------------------	-----

#### 1. Hauptstück.

#### Die Liebe als Selbsttätigkeit.

§ 62.	Die Selbstaufopferung . . . . .	655
§ 63.	Die Selbstförderung der Liebestätigkeit . . . . .	670
§ 64.	Das Recht der Selbsterhaltung . . . . .	675
§ 65.	Die Selbstpflicht . . . . .	692
§ 66.	Tatkraft und Weisheit . . . . .	706

#### 2. Hauptstück.

#### Die Selbsttätigkeit der Liebe.

§ 67.	Die Grundbeziehungen der Liebe . . . . .	717
-------	--	-----

#### 1. Abteilung.

#### Die Liebe in Beziehung auf die Menschheit oder zu den einzelnen Nächsten.

§ 68.	Grundformen des Liebe . . . . .	722
-------	---------------------------------	-----

#### 1. Abschnitt.

#### Die Liebe als gemeinschaftserhaltend.

§ 69.	Die Verzweigungen der gemeinschaftserhaltenden Liebe . . . . .	728
§ 70.	Anerkennung. Mitgefühl . . . . .	733
§ 71.	Rücksichtnahme, Milde, Güte, Schonung . . . . .	739
§ 72.	Geduld und Sanftmut . . . . .	752
§ 73.	Wahrheit und Aufrichtigkeit . . . . .	765
§ 74.	Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit . . . . .	781
§ 75.	Gerechtigkeit und Billigkeit . . . . .	786
§ 76.	Demut, Vertrauen . . . . .	790

#### 2. Abschnitt.

#### Die Liebe als gemeinschaftsfördernd.

§ 77.	Die Verzweigungen der gemeinschaftsfördernden Liebe . . . . .	796
§ 78.	Barmherzigkeit und Wohltätigkeit . . . . .	801
§ 79.	Bekennen und Zeugen . . . . .	811
§ 80.	Suchen und Retten . . . . .	817
§ 81.	Strafen und Duldsamkeit . . . . .	821

#### 2. Abteilung.

#### Die Liebe in Beziehung zu den konkreten Gemeinschaften.

§ 82.	Die konkreten Gemeinschaften . . . . .	826
§ 83.	Die Pflicht . . . . .	833
§ 84.	Die Kollision der Pflichten . . . . .	845

# 1. Abschnitt.

## Die Familie.

	Seite
§ 85. Die Familiengemeinschaft . . . . .	863
§ 86. Die Ehe . . . . .	865
§ 87. Wert der Ehe . . . . .	883
§ 88. Einehe und Unlöslichkeit derselben . . . . .	894
§ 89. Die Familienpflichten . . . . .	902
§ 90. Das christliche Haus . . . . .	917

# 2. Abschnitt.

## Das Verhältnis des Christen zum Staat und Volk und zur bürgerlichen Gesellschaft.

### 1. Hauptstück.

#### Das staatliche Leben.

§ 91. Ursprung und Wesen des Staats . . . . .	926
§ 92. Das Verhalten des Christen zum Staat . . . . .	939
§ 93. Das Verhalten des Staats zu den Christen . . . . .	946
§ 94. Kirche und Staat . . . . .	961
§ 95. Die Obrigkeit . . . . .	973
§ 96. Das Recht . . . . .	989

### 2. Hauptstück.

#### Das national-soziale Leben.

§ 97. Kosmopolitismus und Nationalismus . . . . .	1007
§ 98. Das Vaterland . . . . .	1014
§ 99. Tugend . . . . .	1024
§ 100. Tugenden . . . . .	1035
§ 101. Der Beruf . . . . .	1039
§ 102. Kultur, Bildung und Humanität . . . . .	1053
§ 103. Die Kunst . . . . .	1063
§ 104. Das Verhalten des Christen zur Kunst . . . . .	1081
§ 105. Die Wissenschaft . . . . .	1098
§ 106. Das Verhalten des Christen zur Wissenschaft . . . . .	1112
§ 107. Die Sitte . . . . .	1122
§ 108. Der gesellige Verkehr . . . . .	1127
§ 109. Gesellige Spiele . . . . .	1135

# 3. Abschnitt.

## Die Kirche.

§ 110. Wesen und Erscheinung der Kirche . . . . .	1140
§ 111. Das Handeln der Kirche . . . . .	1147
§ 112. Das Verhalten des Christen in bezug auf die innere Kirche . . . . .	1155
§ 113. Das Verhalten des Christen zu seiner Kirchengemeinschaft . . . . .	1165
§ 114. Die kirchliche Wirksamkeit . . . . .	1177
§ 115. Sonntagsheiligung . . . . .	1189
Namenregister . . . . .	1196
Sachregister . . . . .	1209

### III. Teil.

## Die christlich-sittliche Selbsttätigkeit. (Phänomenologie.)





## Die christliche Liebeslehre.

Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe. 3. Aufl. Stuttgart 1851. Riggenbach, Über die Nächstenliebe, mit besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments. St. u. Kr. 1856. Beck, Christliche Liebeslehre. I. 1872. Baur, Von der Liebe. 3. Aufl. Stuttg. u. Calw 1887. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit. 2. Aufl. Stuttgart 1895. Lemme, Nächstenliebe. Breslau 1881. Hering, Luthers Lehre von der Nächstenliebe. Halle 1883. Drummond, Das Beste in der Welt. 33. Aufl. Bielefeld 1899.

Die christlich sittliche Selbsttätigkeit ist, wie früher nachgewiesen, in all ihren Formen Bewährung oder Äusserung der Grundgesinnung der Liebe. Gibt es aber im sittlichen Handeln des Christen nichts, was nicht unmittelbar aus ihr erwuchse oder mittelbar von ihr umspannt und umfasst würde, so ist die Lehre von der christlichen Selbsttätigkeit Liebeslehre.

Für die Zusammenfassung des Ethischen unter dem Gesichtspunkt der Liebe fehlte in der Antike selbst die Möglichkeit, weil die Gemütsseite im menschlichen Wesen noch unverstanden war. Vom Neide der Götter redete man, von göttlicher Liebe wusste man nichts, man konnte daher auch keine ethische Schätzung menschlicher Liebe haben. Wenn Plato den Eros feierte in dem Sinne der Erhebung zur intelligiblen Welt, die durch das ästhetisch vorgestellte Verlangen nach dem Unendlichen beseelt ist, so gewann er zwar ein Analogon der christlichen Gottesliebe, aber ohne von diesem Aufschwung zum Übersinnlichen den Rückweg zur sinnlichen Gemeinschaft zu finden. Soweit für den individualistischen Tugendbegriff der Antike die Gemeinschaft in Betracht kam, war es wesentlich die nationale bürgerliche Gesellschaft. Indem Aristoteles inbezug auf sie die Gerechtigkeit als Gemeinschaftstugend an sich fasste, ordnete er diese als Beziehung zu andern der Tugend als Beziehung auf sich selbst unter, blieb also mit derselben in der Tugendlehre stecken, deren eigentliche Impulse in einem dem Wesen des Sittlichen fremden Gesichtspunkt lagen. Mit der Tugendlehre war reine Ethik überhaupt nicht zu erreichen, und am allerwenigsten für Aristoteles, dessen Tendenz nicht auf Herausstellung eines

Ideals, sondern auf Erfassung der Wirklichkeit ging. Aber eben vermöge dieser Tendenz hat er den ernstesten Ansatz zu einer sittlichen Würdigung der Gemeinschaftsbeziehung im 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik in der Würdigung der *φιλία* genommen, die er als das zusammenhaltende Band des Staatslebens, ja der menschlichen Gemeinschaft an sich feierte. Wenn er in der letztern Hinsicht gelegentlich die *φιλία* als den sozialen Sinn, der Verbindung mit andern eingeht, auffasste, so kam er hier zu Aussagen, die, durchgeführt, seine Tugendlehre entwurzeln würden. (8, 1, 4: „Wenn die Bürger Freunde sind, bedarf es der Gerechtigkeit nicht; sind sie aber gerecht, so bedürfen sie der Freundschaft; und das Höchste im Gebiet der Gerechtigkeit scheint freundschaftlicher Natur zu sein.“) So konnte die Frage entstehen, ob diese beiden Bücher überhaupt geistiges Eigentum des Aristoteles aussprechen. Jedenfalls blieben sie, unvermittelt mit der wesentlich politisch-juridischen Ethik des Aristoteles, nur ein wenig wirksames Anhängsel. Und indem im Begriff der *φιλία* die allgemeinen Beziehungen des Gemeinschaftssinns von den speziellen Beziehungen der Freundschaft ungeschieden blieben (eine Unklarheit, die allen antiken Erörterungen über die Freundschaft anhaftet), erschien schliesslich die „Freundschaft“ doch nur als ein ethisches Kapitel.

Der stoische Kosmopolitismus, der geistig an den Ketten der Sklaverei rüttelte, ohne praktisch einen Schritt zu ihrer Zerreissung zu tun, führte in Anbetracht des starren Individualismus der Richtung nicht zu einer Verstärkung des sozialen Prinzips der Ethik.

Die Erweiterung des Gesichtskreises im römischen Weltreich spiegelt sich darin, dass im Altertum Cicero die Beziehung der Moral auf die *societas generis humani* am weitgehendsten hervorgehoben hat.

Die Versuche mancher Anwälte des Judentums, dieses hinsichtlich der Moral der Nächstenliebe mit dem Christentum auf eine Stufe zu stellen, scheitern, abgesehen von den schon früher berührten Unterschieden, in entscheidender Weise daran, dass im Judentum die kultisch-rituellen, zereemonialgesetzlichen Vorschriften in höchster Würde stehen, neben der die spezifisch sittlichen Vorschriften nur sekundär sind. Der Talmud, diese „Encyklopädie menschlicher Weisheit und menschlicher Narrheit“, hält das Judentum, das nicht durch fremde Einflüsse erweicht oder in seinem Wesen verändert ist, in den Banden einer partikular nationalistischen, beschränkt egoistischen und nomistischen, buchstäbelnden und geheimniskrämerischen Anschauungswelt, die mit dem weltumspannenden Glauben und der weltumfassenden Liebe des Christentums auch nur zu vergleichen, die entschlossenste Gleichgültigkeit jüdischer Eitelkeit gegen die Wahrheit erfordert.

O. Schraders Versuch, der Lehre Buddhas den Begriff der christlichen Liebe anzudichten, ist lediglich sophistisch.

All solche Bemühungen scheitern an der Tatsache, dass keine Frucht anderswo wächst als auf ihrem eigenen Baum. Echte Liebe ist etwas Göttliches, sie erwächst ausschliesslich aus der Liebe Gottes; und diese hat sich aufgetan im Sohne Gottes.

Nach Eucken (Wahrheitsgehalt der Religion. S. 354) stammt „alles Vermögen menschlicher Liebe“ aus jener „unendlichen Liebe, welche auch den Menschen der Liebe fähig macht, indem sie ihn an sich zieht. Nur in solcher Überlegenheit gegen das menschliche Dasein kann echte Liebe entspringen; nur eine unendliche Liebe kann dem Menschen einen unendlichen Wert verleihen, den er nach seiner natürlichen Beschaffenheit nicht in sich hat.“ „Ist aber der übernatürliche, der göttliche Ursprung der Liebe anerkannt, so ist zugleich der stärkste Antrieb gesetzt, das menschliche Dasein gemäss solcher Liebe zu gestalten.“

1. Werden durch den Glauben an Jesum Christum als den Träger des Reichs alle Jünger Jesu auf den Ewigkeitsboden desselben versetzt (§ 27), so ist das Reich Gottes Gemeinschaft begründend für alle, die in der Zugehörigkeit zu ihm (Joh. 15,1 ff. 17,21 f.) in dem innern Losgetrenntsein vom κόσμος eine Einheit des Lebens in Gott bilden. Auf dieser Eingliederung der Gläubigen in das Reich Gottes ruht also die Einheit der Gemeinde der Gläubigen (Matth. 16,18. Eph. 2,18. 19) oder die Einheit der Kirche (Eph. 2,22). Vermöge solcher einheitlichen Zusammenfassung auf dem gemeinsamen göttlichen Heilsgrunde dürfen die Reichsgenossen den Besitz des höchsten Gutes nie als einen lediglich individuellen, sondern müssen ihn stets als einen gemeinschaftlichen wissen. Weil das Reich Gottes niemandes dingliche Habe oder ausschliessliches Eigentum ist, sondern gemeinsamer Besitz aller Kinder Gottes, müssen alle, die den Anspruch erheben, es zu sein, sich mit allen Reichsgenossen, mögen sie eine irdische Prägung haben, welche sie wollen, verbunden wissen zu einer Gemeinsamkeit des Empfangens und des Gebens. Denn das ganze Reich Gottes in seiner weltwirklichen Existenz ist ein grosser Weltbaum (Matth. 13,31. 32), der alle Glieder Christi (Eph. 4,4 ff. 16) zu einer im Himmel wurzelnden Lebenseinheit verbindet, mögen sich die unendlich vielen Zweige untereinander kennen und anerkennen oder nicht (1. Kor. 12,21 ff.). Sind aber die Reichsgenossen tatsächlich Glieder eines Leibes, also Glieder aneinander (Eph. 4,25), so müssen sie sich auch als solche wissen. Brüder untereinander im eingebornen Sohn (Matth. 12,46 ff.), müssen sie die Gotteskindschaft bewähren in der Würdigung der Gotteskinder als solcher und in der Betätigung des Gottesfamiliensinns durch entsprechende Förderung der andern. Die Grundform des christlichen Gemeinschaftssinns, wie er sich auf dem Boden des Reichs Gottes gestaltet, ist hiernach die Bruderliebe (2. Petr. 1,7); in ihr, als in seiner selbstsuchtlosen Erlöserliebe begründeter, hat

Jesus Christus das spezifisch Neue und Einzigartige christlicher Moralität ausgesprochen Joh. 13,34. 15,12. 17 (vgl. 1. Joh. 2,8. 10).

Die Ableitung der Nächstenliebe aus der Bruderliebe und die Begründung dieser auf das Reich Gottes wurde verleugnet, wo man in der alten Kirche die Gottes- und Menschenliebe mit der *lex naturae* gegeben sah. Die Anschauung, von Melanchthon übernommen, in der Orthodoxie fortgetragen, selbst von Theologen wie Buddeus im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Naturrecht (Grotius) vertreten, hat die rationalistische Umsetzung der Bruderliebe in humanitäre Menschenliebe (Töllner, Canz) vorbereitet. Erst der Pietismus hat das Verständnis christlicher Bruderliebe wieder hergestellt.

Die christliche Liebesgesinnung, wenn sie sich wirklich auf dem Grunde des Reichs Gottes erhebt, kann sich aber unmöglich auf die im Sinne des Reichs so zu nennenden (Mark. 3,35) Brüder Christi beschränken, da die Stellung der Gotteskindschaft allein der Gnade verdankt wird, der Unterschied zwischen Gotteskindern und Weltkindern fließend, menschlichem Urteil oft unzugänglich ist, und die Tendenz des göttlichen Gnadenwirkens auf die ganze Menschheit sich erstreckt (1. Tim. 2,4). Hat die Einsenkung des Reichs Gottes in die Welt die Zweckbeziehung auf die einheitliche religiöse Organisation des ganzen Menschengeschlechts, so liegt im Erlösungsratschluss die Anerkennung der schöpfungsmässigen Einheit der Menschheit, deren Glieder sich als soche schon als Kinder eines Vaters anzuerkennen haben (Luk. 15,11 ff.). Die natürliche Menschenwelt ist allerdings kein Organismus, sondern nur eine reale geistige Einheit; aus ihr konnte daher auf bloss naturhaftem Wege auch nicht der Gedanke der allgemeinen Nächstenliebe herauswachsen. Indem aber das Reich dem Gläubigen die Liebe als sittliche Grundgesinnung einflösst, nötigt sie ihn, da der Gott der Erlösung kein anderer ist als der Gott der Schöpfung, sich als ein Glied der Menschenwelt wissend, die christliche Bruderliebe zur allgemeinen Menschenliebe zu erweitern (2. Petr. 1,7).

Wie die religiöse Beschränkung der Liebe auf die Reichs-genossen die Moralität auf jüdisch gefärbten Partikularismus zurückführt, so nimmt ihr die blosse Beziehung auf allgemeine Menschenliebe den spezifisch christlichen Charakter.

a) Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, die Eigentümlichkeit christlicher Moralität lediglich in der Ausdehnung des Verpflichtungsgefühls auf den Umfang der Menschheit zu sehen. Allerdings erfasst sich in Christo das Gattungsbewusstsein als Menschheitsbewusstsein, aber doch nur in Zusammenhang damit, dass die sittliche Gesinnung die persönliche

Liebesbestimmtheit ist, die, weil sie keine innerliche Schranke haben darf, auch keine äusserliche haben kann. Damit ist aber nicht ausgeschlossen die Unterscheidung verschiedener Sphären. Vielmehr ergibt sich aus der Art der Begründung der Jüngerliebe, dass sie als Liebe der Reichsgenossen untereinander sich in erster Linie auf die „Glaubensgenossen“ richten muss (Gal. 6,10). Wo diese Unterscheidung der christlichen Bruderliebe von der allgemeinen Menschenliebe entweder nicht beachtet oder absichtlich beiseite geschoben wird, wird entweder das christliche Leben in Volkskirchentum verflacht, oder die christliche Sittlichkeit in allgemeine Humanität aufgelöst. Die sichtbare Kirche soll aber nicht die unsichtbare verschlingen, sondern sich in das Wesen der unsichtbaren umbilden. Ein gesunder Fortschritt christlicher Moralität kann nur da stattfinden, wo diese ihr Rückgrat an dem religiösen Gemeingefühl christlicher Bruderliebe findet. Der Mangel des gläubigen Sicheinswissens der Jünger Jesu (Phil. 2,2) hat ungemein viel beigetragen zur Aushöhlung des kirchlichen Lebens.

b) Die Gefahr der entgegengesetzten Einseitigkeit ist gegenwärtig auf evangelischem Boden gering, wenn sie auch in pietistischen Gemeinschaften gelegentlich auftritt.

Zu einer Verirrung wird sie da, wo in Verbindung mit kirchlicher Herrschsucht die Nächstenliebe sich nicht auf die Genossen des Glaubens im Sinne der gläubigen Jünger Jesu, sondern auf die Glaubensgenossen im Sinne eines dem Reich Gottes gleichgesetzten äusseren Kirchentums beschränkt. Dieses fanatische Zerrbild christlicher Bruderliebe schraubt die Moralität auf den Partikularismus des Judentums und des Islam zurück und entnervt den Liebessinn zum Gemeingefühl des Religionsegoismus. Im römischen Katholizismus überall in kirchlicher Geltung stehend und durch die klerikale Leitung dauernd angeregt, auch in kleineren Kirchenparteien, wie z. B. den alten monophysitischen Nebenkirchen gepflegt, hat diese verkirchlichte „Bruderliebe“ eines irgeleiteten Religionseifers auf protestantischem Boden da beschränkten Raum gewonnen, wo die mittelalterlichen Vorstellungen der äusseren Einheit der Kirche oder der allein seligmachenden Hierarchie oder Lehrformel fortwirkten, oder wo der Sektengeist, der ausserhalb des Zauns der eigenen Gemeinde Babel sah, sich abschloss. Im übrigen ist dieses kirchliche Analogon des Rassenhasses und des Chauvinismus durch die Reinheit des reformatorischen Prinzips ausgeschlossen.

2. Im ganzen Neuen Testament ist denn völlig übereinstimmend die sittliche Aufgabe, Inhalt und Umfang des sittlichen Handelns, Gesamtheit und Mannigfaltigkeit der Moralität (vgl. § 9) zusammengefasst in der Nächstenliebe. Matth. 7,12. 22,39. Mark. 12,31. Luk. 10,27. Joh. 13,34 u. s. w. 1. Kor. 8,1 ff. 13,4 ff. Gal. 5,6 (vgl. 1. Kor. 7,19). Jak. 2,8. (1,27. 3,13 ff.) 1. Petr. 1,22. 3,8 f. 1. Joh. 2,10 ff. 3,11. 16. 18. 23. 5,1 ff. Besonders beachtenswert ist hierbei auch die Harmonie, dass ebensowohl der im Judentum stehende Jakobus (2,8)



das Königsgesetz der Sittlichkeit in der Vorschrift der Nächstenliebe befasst, wie der Heidenapostel Paulus Röm. 13,8 ff. in ihr alle sittlichen Anweisungen einheitlich begriffen sieht. Namentlich angesichts der theoretisch scharfen Zusammenfassung der Gesamtheit aller ethischen Gebote in diesem einen, wie sie Paulus im Gegensatz gegen judaistische Gesetzhaltigkeit Röm. 13 vollzieht, kennzeichnet sich die Behauptung, dass die Nächstenliebe das sittliche Handeln nicht erschöpfend aussprache, als unbiblisch.

Sind Lev. 19,18 in der Anweisung an den Israeliten, seinen „Freund“ oder „Nachbar“ oder „Nächsten“ zu lieben, der „Freund“ und die „Söhne seines Volks“ völlig auf gleiche Linie gestellt, so war doch in der Zeit Jesu der Begriff des Nächsten schon so formelhaft geworden, dass der jüdische Gesetzeslehrer Luk. 10,29 die Frage aufwerfen kann, wie weit sich denn dieser Begriff erstreckte, der, wenn er von den Juden auf den Volksgenossen bezogen wurde, sowie er nicht nur auf den bekannten „Freund“ oder „Nachbar“ ging, von fließender Unbestimmtheit zu sein schien.

Die Antwort, die Jesus gibt, lässt sich auf den Standpunkt des Fragenden nicht ein, sondern sucht diesen auf einen neuen höheren Standort zu erheben. Nach Luk. 10,37 ist nach objektiven Schranken des Begriffs überhaupt nicht zu fragen. Sondern indem man von sich aus (subjektiv) eine Liebesgesinnung bewährt, die an keine Schranken gebunden ist, wird man zum Nächsten jedes, dem man Liebe erweist. Nächstenliebe als christliche ist hiernach weniger Liebe zu irgend einem Nächsten als die Liebe des Nächsten, als welchen man sich selbst durch die Kraft der innern Gesinnung jedem Bedürfnis gegenüber bekundet. Die wohlthuende Liebe knüpft unaufhörlich das Band, durch das man sich selbst als den Nächsten des Mitmenschen beweist. Dem Gesetzeslehrer, der die Frage nach aussen richtet, wird also der Sache nach gesagt: „Richte die Frage nicht nach aussen inbezug auf andere, sondern nach innen inbezug auf dich! setzest du dich als anderer Nächsten in Bewährung der Liebe?“ Die Hauptsache in der Nächstenliebe ist also nicht die extensive Ausdehnung des Gesichtskreises, sondern die intensive Vertiefung des Gemeingefühls, die von selbst niemanden auslassen kann.

Wenn das Handeln, um christlich sittlich zu sein, von Liebesgesinnung beseelt sein oder der Ausrüstung zu ihr sich unterordnen muss, so folgt daraus, dass keine Handlung, die dieser Gesinnung widerspricht, dadurch gut werden kann, dass sie in dienender Zweckbeziehung steht zu einer angeblich guten Handlung. Als gänzlich ausserhalb des Reichs Gottes liegend wird hierdurch in der Jesuitenmoral blossgestellt sowohl der gewissenlose Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige, wie die Lehre von der Intention, wonach eine böse, eigentlich in liebloser Ab-

sicht gewollte Handlung dadurch einen guten Anstrich bekomme, dass im Vollziehen derselben der Handelnde seine Absicht auf ein Gutes richte, das er bei ihrer Vollziehung erreichen will. Wirkliche dem Reich Gottes gemässe Liebesgesinnung beseelt den ganzen Menschen und nimmt das ganze Handeln nach allen Seiten und allen Beziehungen in Anspruch. Darum ist die gesamte Handlungsweise nach ihrer Quelle, der Gesinnung, als gut oder böß zu beurteilen. Das Urteil hierüber aber von Reflexionen über ihre Beziehung zum Zweck abhängig zu machen, ist in sich unsittlich.

Der jesuitische Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige, ist inhaltlich oft genug (Harless, Jacobi, Andreä, Zöckler, Tschackert), namentlich neuerdings durch Graf Hoensbroech aus den Moralthnologien des Ordens belegt. Die katholische Bestreitung dieser Tatsache gehört in das dort eben in Anwendung dieses Grundsatzes geübte System der Ablehnungen (der Inquisition, des Hexenaberglaubens u. s. w.), ist kleinliche, kasuistische Wortklauberei und wird zur Torheit gegenüber der Tatsache, dass nicht nur die jesuitischen und jesuitisch gerichteten Moralthnologien durchweg von teleologischen Berechnungen des moralischen Urteils getragen, sondern besonders auch die Handlungen der Jesuiten (Lüge und Verleumdung, Gewalt und Unterdrückung, Raub und Mord) so begründet und gerechtfertigt worden sind. Es zeigt sich hier wie auch sonst, dass nicht so unsittlich die einzelnen Ausschreitungen der Jesuitenmoral sind — die sie nur als Symptome illustrieren — als vielmehr ihre grundlegenden Prinzipien. Nach dem Jesuiten Gury besteht das Wesen des Sittlichen primär (alttestamentlich) in der Übereinstimmung der Handlung mit der *lex aeterna*, sekundär (stoisch) in der Übereinstimmung mit der *recta ratio*. Die Frage, was jene, was diese gebietet, lässt schon ziemlichen Spielraum. Die Moralität hat dann drei Quellen, das Objekt der Handlung, die Umstände und den Zweck des Handelnden. Von dem Zweck hängt nach Gury der sittliche Charakter aller Handlungen ab (*actus humanus veram moralitatem a fine desumit*). Das ist ein Grundsatz von viel grösserer Tragweite als der, dass der Zweck die Mittel heilige. Zwar lehnt Gury die Heiligung eines schlechten Mittels durch einen guten Zweck ab. Aber wer ein böses Mittel für einen guten Zweck anwendet, vergeht sich nur im Mittel. Und was ist denn an sich böß? Ein Mord ist böß. Aber ein Totschlag nicht; ein solcher ist vielmehr nach der Jesuitenmoral unter Umständen geboten. Da nun Irrlehrer nach katholischer Lehre schlimmer als Mörder sind, da diese sie für Seelenmörder erklärt, wäre die Tötung von Häretikern kein Mord. Ausserdem wird nach Gury ein indifferentes Mittel durch Beziehung auf den guten oder bösen Zweck nach diesem bestimmt. Das Gebiet des Indifferenten nimmt aber in der katholischen Moral, für die Sünde nur ist, was mit Bewusstsein und Willen gegen das Gesetz geschieht, einen sehr breiten Raum ein. Also hat die Bestimmung des

Sittlichen aus dem Zweck ganz die gleichen Wirkungen, ob die Folgerung, dass der Zweck die Mittel heilige, gezogen wird oder nicht.

Als Beispiel dafür, wie der Grundsatz gehandhabt wird, werde hier aus Hoensbroechs Buch über das Papsttum (I. Leipzig 1901. S. 446 ff.) ein solches angeführt, in dem die Lüge in den Dienst eines recht elenden kirchlichen Zwecks, nämlich einer Hexenverurteilung gestellt wird. Zur Beschönigung des traurigen Hexenaberglaubens nennt der Jesuit Delrio in den *disquisitiones magicae* das Verfahren des Richters, einer armen verfolgten Person seinen Willen aufzuzwingen: sie zum Geständnis der Wahrheit bringen. Zur Erreichung dieses Zwecks ist die Lüge unerlaubt, die Doppelsinnigkeit (Amphibolie) erlaubt. „So war es erlaubt, dass ein Richter in Lüttich einer Hexe versprach, wenn sie die Wahrheit gestände, würde er, solange sie lebe, für ihren Unterhalt sorgen und ihr ein neues Haus bauen, indem er unter dem Wort „Haus“ das Gerüst verstand, auf dem sie verbrannt werden sollte.“ (Hoensbroech I. S. 452). Man braucht also nur die Lüge Doppelsinnigkeit, Zweideutigkeit, Amphibolie zu nennen, dann ist sie für den zu erreichenden kirchlichen Zweck gerechtfertigt. Nimmt man zur Amphibolie noch die Mentalreservationen hinzu, dann dürfte es wenige Lügen geben, die nicht als absichtliche Unwahrheiten durch irgend einen kirchlichen Zweck geheiligt werden könnten. Indem nun der Jesuit Duhr, der die spitzfindigen Rechtfertigungen seines Ordens als Spezialfach hat, in seiner Schrift über die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen (Köln 1900) über Delrio sagt, dass dieser sich scharf gegen die Richter wendet, die durch falsche Vorspiegelungen und Lügen die Hexen zum Geständnis bringen, übt er das jesuitische Verfahren, wenn er ihm die Rechtfertigung der Lüge abspricht und doch die Rechtfertigung einer Amphibolie, die nur ein anderes Wort für Lüge ist, zuspricht.

3. Muss alles Handeln der christlichen Selbsttätigkeit aus der Grundgesinnung der Liebe erwachsen oder ihr entsprechen, so sind Handlungen christlich sittlich und damit überhaupt wahrhaft sittlich nur als Erweisungen der Liebe (Matth. 7,17 ff. 12,33). Und es gibt nichts, das im reinen Sinne höchster Moralität an sich gut wäre ohne diese sittliche Grundgesinnung.

Es könnte hiernach scheinen, als wenn der Satz, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen seien, doch seine Berechtigung hätte. Dass dieselben der Höhe wahrer Sittlichkeit nicht entsprechen, ist allerdings für das christliche Urteil zweifellos. Ausserdem ergibt sich aus Obigem, dass die Vorzüge heidnischer Moralität in dem, worin man die glänzendsten Leistungen der Tugend sah, häufig garnicht lagen, sondern in solchen Erweisungen der Liebe, wie man sie z. B. als Vaterlandsliebe schätzte, aber als Familienliebe vielfach garnicht beachtete. Aber waren diese Liebeserweisungen auch nur partikularer und niederer Art, so ist in ihnen doch immer das sittliche Bewusstsein als wirksam zu erkennen.

Niemals aber darf aus der relativen Anerkennung relativer sittlicher Stufen ein sittlicher Grundsatz gemacht werden: die Behauptung, dass jede Äusserung der Mutterliebe z. B. sittlich sei, würde nach dem § 9 über das Wesen des Sittlichen Entwickelten völliger ethischer Urteilslosigkeit entsprechen. Ferner ist die Liebe als christliche nach § 25 Aktivität der religiösen Gebundenheit an Gott. Nach Luther „treibet der Glaube die Liebe und Liebe mehret den Glauben.“ Hiernach könnte der Satz, dass das wahrhaft sittlich ist, was der Liebe gemäss ist, Missverständnissen nur bei solchen ausgesetzt seien, die missverstehen wollen.

Ist die Liebe Träger christlicher Selbsttätigkeit eben als Reichsgottesgesinnung, so ergibt sich daraus, dass sie nicht partikularen Motiven des Individuums, sondern den universalen Impulsen des Reichs Gottes untersteht. Z. B. dadurch, dass der Einzelne aus Liebe zu einem andern stiehlt, wird der Diebstahl nicht zu einer guten Handlung; denn eine solche Liebe trägt partikular sinnlichen Charakter und ist nicht die universale Liebe der Reichsgottesgesinnung. Für diese gilt der Grundsatz, dass sie sich bezieht auf die gottgewollte Erbauung der ganzen sittlichen Gemeinschaft, dass daher die Förderung des Ganzen nie geschädigt werden darf durch kurzsichtige und unüberlegte Förderung Einzelner, und dass die Förderung Einzelner nicht auf Kosten der Benachteiligung anderer geschehen soll.

Schon hieraus ergibt sich, dass das noch zu berührende, von Rothe konstruierte pflichtmässige Unwahrheitsagen aus Liebe ebenso verwerflich ist wie die sogenannte Notlüge. Man könnte in derselben Weise ein pflichtmässiges Stehlen aus Liebe konstruieren. Stehlen wie Lügen widersprechen aber an sich dem sittlichen Aufbau der Gemeinschaft und der universalen Liebesgesinnung. Was aber angesichts dieser unsittlich ist, wird nie aus partikularen Gesichtspunkten sittlich.

Da im Katholizismus die Kirche der alles überragende Gesichtspunkt ist, ist dort der Trieb weit verbreitet, schlechte Handlungen gut zu machen. So erbaute Gian Galeazzo Visconti unter dem Druck von Gewissensbissen die Certosa bei Pavia, indem er mit Gütern, die er politischen Gegnern geraubt, die Herstellung des Baues bewirkte und das Kloster dotierte.

Eine nicht geringe Schwierigkeit ergibt an diesem Punkt die anabaptistische Bestreitung der Beteiligung am Kriegsdienst. Sind natürlich die Ethiker überlieferungsmässig mit der Verwerfung der sektenhaften Beschränktheit auch schnell bei der Hand, so ist doch die Frage die, wie dann was unter universalem Gesichtspunkt unsittlich ist, nämlich die Tötung von Menschen, im Falle des Krieges sittlich erlaubt, ja pflichtmässig werden soll. Der oben aufgestellte Kanon scheint dem zu widersprechen. In der Tat wäre das Tragen von Waffen und die Mitwirkung beim Kampf verwerflich, wenn hier partikulare Liebe die universale Liebesgesinnung durchbräche. Ist das auch in vielen Kriegen



der Fall, so braucht es doch an sich nicht so zu sein. Sondern die Reichsgottesgesinnung kann uneingeschränkt bleiben, auch wenn die Vaterlandsliebe das Eintreten für die Landesverteidigung fordert. Dann entsteht aber die Frage, ob eine Vaterlandsliebe, die Menschen tötet, nicht auch einen Widerspruch gegen die allgemeine Menschenliebe bezeichnet. Das war die Meinung des Kosmopolitismus des Zeitalters der Aufklärung. Die Folgezeit hat erkannt, dass die kosmopolitische Auflösung der Nationen in die abstrakte Menschheitsidee doch etwas Niederes ist gegenüber ihrer nationalen Gliederung, und dass in der Wechselwirkung der Völker die Menschheit am meisten gefördert wird durch die nationale Ausbildung der Kulturgüter. Ist die Menschheit real nicht als chaotische Summe von Individuen, sondern als Rassen- und Völkereinheit, so vollzieht sich der sittliche Beitrag zum Menschheitsaufbau in Form nationaler Bestimmtheit. Der Einzelne ist daher auch berechtigt und verpflichtet, dem Aufbau der nationalen Gemeinschaft zu dienen. Dieser Dienst ist dann der Familie und der Kirche analog. Wie das Nebeneinander der Familien und Kirchen das Eintreten in ihre Gegensätze fordert, so auch das der Staaten. So lange Kriege andauern, ist die Menschheit eben als durch nationale Gegensätze geteilte für die Erfahrung gegeben. Und in einem besonderen nationalen Verbande stehend, muss der Christ in ihm auf die Abwehr gegen die ihm Vernichtung Drohenden bedacht sein. Jede innere Beteiligung aber an ideenlosen Raubkriegen und brutaler Eroberungsgier ist unsittlich und bedeutet eine Beeinträchtigung des christlichen Charakters, weil hier lieblose Gesinnung durchbricht. Beteiligung an nationalen Kriegen ist aber ohne lieblose Gesinnung möglich. Man hört nicht auf, den Einzelnen als Menschen zu lieben, wenn man ihn als nationalen Gegner kampfunfähig macht.

4. Wenn die christliche Liebesgesinnung das Handeln von innen heraus bestimmt, so eignet diesem die sittliche Freiheit, die es unabhängig macht vom Bestimmtwerden durch äussere Eindrücke. Dem gläubigen Christen wird also sein sittliches Tun nicht aufgenötigt (Röm. 12,21. 17) durch Einwirkung anderer, ihre Liebe oder ihren Hass (Matth. 5,43. 46. 47), sondern von innen heraus dem innern Lebenstribe des Reichs Gottes entwachsend, ist es wirklich Selbsttätigkeit. Allerdings bekommt der Christ durch die Welt häufig die äussere Lage wider seinen Willen aufgenötigt (Matth. 10,17. 16,2. Röm. 12,18 u. s. w.). Aber die äussere Unfreiheit kann ihn so lange nicht innerlich unfrei machen, als er sich nicht ethisch an den Weltgeist verliert. Den grössten und entscheidenden Sieg der innern sittlichen Freiheit über die äussere Unfreiheit zeigt das Kreuz Jesu Christi. Wie er selbst am Kreuz die Liebesgesinnung bewährt hat, sollen sie auch seine Jünger allem Unfrieden und Hass, aller Ver-



folgung und Lästerung gegenüber bewähren, sich selbst bewahrend. Die Anweisung der Feindesliebe (Matth. 5,44) ist darum kein äusserliches Gebot oder eine künstliche Vorschrift, sondern der innerlich notwendige Ausdruck der in sich gegründeten Unabhängigkeit christlicher Liebesgesinnung (Luk. 23,34. Apostelg. 7,59. Röm. 12,14 ff.).

Die Minderwertigkeit der katholischen Moral gegenüber dem Evangelium wird grell beleuchtet durch die Tatsache, dass die Scholastik die Feindesliebe den *consilia evangelica* eingegliedert hat. Diese Verirrung ist freilich schon eingeleitet durch Augustin. Hat er nicht Unrecht, wenn er die *dil. inimici* eine *perfecta dilectio* nennt, so lenkte er doch dadurch in eine unrichtig mechanische Betrachtung ein, dass er dem gewöhnlichen Christenstande die 5. Bitte des Vaterunsers anpasste und die Feindesliebe dem Stande *perfectorum filiorum dei*. Muss man aber auch der Wirklichkeit zugestehen, dass das Herauswachsen wirklicher Feindesliebe dem Wachstum des Glaubenslebens entspricht, so darf man ihr doch nie das Zugeständnis machen, dass irgend ein Christ zu ihr nicht voll verpflichtet sei.

So zweifellos nun die Nächstenliebe wahr ist, die im religiösen Verhältnis zu Gott wurzelt, und so zweifellos die Nächstenliebe nur in der Gottesliebe sich vollendet, so irreführend ist doch die Vermischung von Gottes- und Nächstenliebe für die Ethik, wenn nicht klar festgestellt wird, dass jene das religiöse, diese das sittliche Verhältniss bezeichnet. Diese Vermischung hat mit verhängnisvollen Wirkungen für das ganze Mittelalter, ja für den gesamten Katholizismus wesentlich Augustin verschuldet. Indem er die Ethik im Begriff der *caritas* einheitlich zusammenfasste, hat er die *caritas* der Hauptsache nach auf die religiöse Beziehung zu Gott hinausgeführt.

Die mystisch-transzendente Auffassung des Begriffs verschlang oder verdrängte die ethische, indem in der Liebe zu Gott die eigentliche Tugend gesehen wurde. Diese Färbung des Begriffs hat das ganze Mittelalter hindurch die Moral beeinträchtigt, z. B. bei Thom. Aqu. Nach ihm *caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma* (Summ. II, 1. q 62). So bezeichnet die *caritas* wie bei Augustin das Wesen des Christenstandes. Aber im Widerspruch zu Röm. 13. 1. Kor. 13 wird die Hauptsache im Begriff die Beziehung zu Gott. Und so konnte sich der Fanatismus bei ärgster Lieblosigkeit der *caritas dei* und damit der vollendeten Tugend rühmen. Die Sachlage wird am schärfsten dadurch kritisiert, dass Thomas die Beziehungen der Nächstenliebe zum grössten Teil unter den moralischen Tugenden (oder Kardinaltugenden) der Gerechtigkeit eingeordnet hat.

5. Ist, wie wir sahen, Freude in der Lebensgemeinschaft mit Gott die religiöse Erhebung des Gemüts, die den Gnadenstand begleitet (Gal. 5,22), so ergibt sich daraus, dass auch ethische Freudigkeit der Ausrichtung der Aufgaben des Reiches

Gottes Schwungkraft und Spannkraft verleihen muss (Röm. 12,8). Sie bezeichnet die Leichtigkeit, mit der Antriebe des Glaubens oder des Geistes die Bewegung vom Gefühl zum Willen vollziehen und in Tat übergehen. Mangel an dieser Freudigkeit oder ethische Unlust (Hebr. 13,17) verrät oder bewirkt geistliche Schwäche oder Lässigkeit. Dagegen ethische Lust am Tun des Guten entspringt religiöser Lebendigkeit (Röm. 12,11) und wirkt kräftigend auf sie. Im Gegensatz zu Kants Anschauung, nach der der Wert des Sittlichen gerade darin bestehen soll, dass es durch das Pflichtbewusstsein der widerstrebenden Neigung abgerungen wird, sieht die christliche Ethik in der mühevollen Selbstüberwindung und Selbstnötigung (2. Kor. 12,7) ein noch andauerndes Zurückbleiben auf relativer gesetzlicher Stufe, das der fortschreitenden Durchgeistigung der Persönlichkeit weichen muss.

Im Alten Testament bleibt die Freude in ethischer Hinsicht noch Freude an der Offenbarung des Heilsgottes Israels Ps. 112,1. 119,162.

Indem Hermas (Past. Mand. 10) den Trauergeist als dem Christenstand so widersprechend ansieht, dass er den Heiligen Geist verdrängt und das Gebet verunreinigt, sieht er in der Freudigkeit ein Charakteristikum des Christenstandes, gerade auch nach der ethischen Seite hin. Ja als Gegensatz zu dem: „Der trübselige Mann ist immer in bösem Zustand,“ wagt er das Wort: „Der fröhliche Mann hat gute Handlungen und gute Gesinnung und verachtet die Traurigkeit.“

---

## 1. Hauptstück.

# Die Liebe als Selbsttätigkeit.

---

Als Selbsttätigkeit schliesst die Liebe in sich 1) nach seiten des Ausschiherausgehens die Fähigkeit zur Selbstaufopferung; 2) nach seiten der innern Geschlossenheit die Rückwirkung der Selbstförderung; 3) da die sittliche Welt nur in Individuen sittlicher Gesinnung Bestand hat, das Recht irdischer Selbsterhaltung bis zur Grenze der Wahrung der sittlichen Würde und Lauterkeit; 4) da die sittliche Welt ihre feste Gliederung in konkreten Pflichtverhältnissen hat, die Pflicht der Selbsterhaltung für dieselben, also die Selbstpflicht.

Die Vereinigung dieser Momente vollzieht sich in der durchgebildeten Persönlichkeit in der Verbindung von Tatkraft und Weisheit.

---

## § 62.

### Die Selbstaufopferung.

F. von Baader, Theorie des Opfers oder Kultus. 1836. Nitzsch, Die Idee und die Stufen des Opferkultus. Kiel 1889. Kirchberg, De voti natura, obligatione, honestate, Münster 1897. Buathier, Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne. Paris 1897. Lepin, L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne. Paris 1897. Melden, Das Opfer für Höheres. Stuttgart 1899. Hashagen, Der Wert der Gelübde. Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1899. Köstlin, Gelübde. Realenc. B. 6. Leipzig 1899. Bonwetsch, Märtyrer. Realenc. B. 12. L. 1903. v. Orelli, Opferkultus des A. T.s. Realenc. B. 14. L. 1904.

Der Grundgedanke des Opfers ist die freiwillige Selbsthingabe an Gott (Ps. 51,19. 21). Diese kann sich aussprechen in Gott wohlgefälligen Gaben (Ps. 51,21) oder Handlungen (Ps.

119,108. Sir. 35,1. 2), in denen der Gott im Gebet oder in der Praxis Dienende Selbstverzicht übt, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Dadurch nun, dass Christus seiner Gemeinde in seiner Selbsthingabe an Gott, welche die Gemeinde als aus Christo hervorgehende mit einschliesst, Gottes Wohlgefallen zugewandt hat, ist das Opfer vollendet und jedes weitere Opfer in diesem Betracht hinfällig (Hebr. 10,12). Da Christus durch sein Opfer seiner ganzen Gemeinde die Vergebung der Sünde erworben, bedürfen die Gläubigen keines Opfers mehr; ein solches würde vielmehr einen Widerspruch gegen die Zulänglichkeit und Vollkommenheit des einigen Versöhnungsofers Jesu Christi (Hebr. 10,14) und darum die Auflehnung menschlicher Selbsterlösung gegen die ewige Erlösung (Hebr. 9,12. 28) bedeuten.

Kann und darf hiernach kein Gläubiger mehr ein Sühnopfer menschlicher Aktivität Gott darbringen wollen, wie wiederholt mönchische Mystik durch Selbstopferung an Gott das Heil hat gewinnen wollen, so liegt doch in dem Glauben an Jesum Christum die Rezeptivität, die sein Versöhnungsoffer auf sich bezieht und sich in seine Selbsthingabe an den Vater einschliesst. Auf Grund dessen kann nun, wenn auch durch den einigen Opfertod Jesu Christi jedes Opfer in religiösem Sinne, d. h. in dem Sinne der Aktivität in Beziehung auf Gott, von neutestamentlichem Boden ausgeschlossen ist, der Opfergedanke in dem Sinne eines Selbstverzichts für Gott in ethischem Sinne aufgenommen werden, so dass die im Opfer sich aussprechende Aktivität in der Weltstellung des Christen sich bekundet. Im Abstand von jedem Bemühen, durch eigene Leistungen eine Heil wirkende Einwirkung auf Gott ausüben zu wollen, besteht nach Röm. 12,1 der vernünftige Kultus der Christen in der ethischen Willigkeit, den eigenen Organismus (*οὐκ ἑατέ εαυτῶν* 1. Kor. 6,19) von der Welt unbefleckt (Jak. 1,27) dem Dienste Gottes zu weihen (nicht als geschlachtetes Opfer, sondern in lebendiger Hingebung). Und in der Nachbildung der in dem Opfer Jesu Christi sich vollziehenden Liebe zur Gemeinde sollen (Eph. 5,2) seine Glieder den unaufhörlichen Selbstverzicht der Liebe üben, in dem sie auf Grund des Opfertodes Christi sich das durch ihn erworbene Wohlgefallen Gottes zuwenden. Unter diesem Gesichtspunkt (Röm. 6,13) selbstverzichtender Selbsthingabe können denn auch neutestamentlich Gebete (Off. 8,3. Hebr. 13,15), Gaben der Mildtätigkeit (Phil. 4,18. Hebr. 13,16), Taten der Fürsorge (Jak. 1,27) den Gedanken des Opferkults aufnehmen, freilich als eines geistig reinen und von

Ichreligion unbefleckten. Melanchthon hat (*Loc. de sacrificio*) den Gehorsam des Versöhnten dem Gesichtspunkt des eucharistischen Opfers unterstellt.

Aus der Fähigkeit der Selbstaufopferung ergibt sich der Mut des Handelns und des Leidens.

Das Opfer ist eine so durchgängige Form der Gottesverehrung und so eng mit dem Gebet verbunden, dass es von vielen als sinnenfälliges oder konkretisiertes Gebet mehr oder weniger mit dem Gebet identifiziert wird. Im gewissen Sinne ist das auch richtig. Aber nach einer Seite hin ist das Opfer vom Gebet verschieden. Im rechten Gebet bejaht der Mensch seine absolute Abhängigkeit von Gott in Form religiöser Rezeptivität. Dagegen im Opfer liegt ein Stück religiöser (über die Bejahung der Rezeptivität hinausgehender) Aktivität. Darum, weil der Katholizismus die Selbsterlösung nicht ausschliesst, wahrt er den Zusammenhang mit den ausserchristlichen Religionen in der Festhaltung des Opfers. Und weil das biblische Christentum jede Selbsterlösung ausschliesst, gibt der evangelische Protestantismus dem Opfergedanken keine grundlegende Stellung. Der Katholizismus aber hat ihn nicht bloss in der Messe, sondern pflegt ihn gerade auch in der Frömmigkeit, speziell in der mönchischen.

Im Opfer liegt der Gedanke der Aktivität, durch die der Mensch sich selbst einer der Gottheit wertvollen Gabe entäussert. Mag heidnischer Sinn den Göttern die Mittel der Ernährung darzubieten sich einbilden, oder mag die Willigkeit der Selbstentäussierung zugunsten der Gottheit überwiegen: immer kommt im Opfergedanken die Selbsthingabe an Gott zur Geltung, die in einem Mehr oder Minder von der kleinsten Gabe bis zur Selbstaufgabe des ganzen Ichs sich aussprechen kann.

Während im Gebet der Mensch alles Heil von Gott erwartet, will er im Opfer zu seinem Heil mitwirken. Soweit auf dem Gebiet der Religion das Selbsttunwollen zur Geltung kommt, findet sich also das Opfer; und natürlich hielt mit demselben das Opfer auch seinen Einzug in die alte Kirche. Man versteht die ganze asketische Bewegung der alten Kirche nicht, wenn man das Treibende der Opferidee, sowohl von jüdischem wie von heidnischem Boden her, ausser acht lässt.

Die tiefere Darstellung des religiösen Verhältnisses drängte schon im Alten Testament das Opfer zurück 1. Sam. 15,22. Ps. 40,7. 51,18 ff. 50,5. Spr. 21,3. Pred 4,17. Jes. 1,11. Jer. 6,20. 7,22 f. Hos. 6,6. Mich. 6,6 ff. Aber weil Israel erst zu reiner Religiosität erzogen werden musste, waren die Opfer zur Anregung des Heilsbedürfnisses unerlässlich. Alle alttestamentlichen Opfer sind in dieser Hinsicht nach dem Hebräerbrief Christo untergeordnet und Typen auf Christum, das einige Opfer. Opfer kann er nur sein als Vertreter der Menschheit und als der einige Mittler, in dessen Selbsthingabe an Gott die Selbsthingabe der Menschheit sich vollzieht (Hebr. 9,26. 10,14). Opfer ist er also als im religiösen Verhältnis der Menschheit zu Gott aktiv wirksam. Für sich selbst



bedurfte Christus keines Opfers. Sein Opfer, als das Opfer der Selbsthingabe seiner Gemeinde in seiner Person ist in sich stellvertretend Eph. 5,2. Christi Tod ist daher das Ende der Opfer. Seine Erlösung macht jede Selbsterlösung hinfällig. Der Opfergedanke hat daher auf den Christenstand die Anwendung Röm. 12,1, dass der die Erlösung ergreifende Glaube in der Hingabe an den Erlöser sich in seine Selbsthingabe an Gott einschliesst.

Unter judenchristlichem Einfluss nahm die alte Kirche aber die Sühnkraft dessen, was man unter den Gesichtspunkt des Opfers stellte, wieder auf. Cyprian hat namentlich die sündentilgende Kraft der Almosen zur Geltung gebracht, die selbst Augustin unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Hingabe anerkannt hat. Seit Gregor dem Grossen galt dann die Wiedergutmachung der Sünde und die Büssung der Strafe als feststehend.

Im Katholizismus verharren selbst die geistigeren Auffassungen des Opfers im alttestamentlichen Rahmen. Thom. Aqu. s. th. II, 2. qu. 30. a. 4: „deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos; non enim indiget sacrificiis nos tris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et propter utilitatem.“

Nach Luther ist das höchste Opfer des Christen das Opfer des Glaubens. Selbst ein Opfer in Christo, bringt er Gott die geistlichen Opfer des Dankens und Lobens. Ist die Kreuzigung des Fleisches das rechte Opfer, so ist auch nach der einen Seite ein betrübtes Herz (ein geängsteter und zerschlagener Geist) das Opfer, das Gott nicht verachtet, nach der andern Seite „kein lieblicheres, angenehmeres Opfer als ein fröhlich Herz, das sich im Herrn freuet.“

### 1. Selbstverleugnung.

Die Selbstaufopferung beginnt mit der Selbstverleugnung (Mt. 16,24), wird durch sie begründet und vollzieht sich durch sie. Wie im Begriff der Verleugnung an sich ein innerer Widerspruch ausgedrückt wird (bei der Verleugnung des Mundes ein Widerspruch der Unwahrheit), so liegt in der Selbstverleugnung ein tatsächlicher Widerspruch des sittlich gerichteten Herzens oder Willens gegen ungöttliche Neigungen. Da es im Christenstande auf Entwurzelung des Egoismus ankommt, beginnt die Berufung zum Jünger mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, dem Ich abzusagen (Luk. 14,33), und dieser Selbstverzicht muss sich auf alles erstrecken, was zum gesamten Lebensbestande des Ichs im Gebiet der natürlichen Selbstsucht gehört. Die Selbstverleugnung bezieht sich nicht bloss auf die offen egoistischen Triebe, die sich auf die Aneignung irdischer Güter richten, das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste (Tit. 2,12), sondern auf alles, was irgendwie den Gesichtspunkt verschieben könnte, dass

wir nicht uns selbst, sondern unserm Schöpfer und Vater angehören. In allem, woran das Herz hängt, Freuden, Besitz, Familienbeziehungen (Matth. 10,37), muss der Christ die innere Freiheit erringen, dass er um Gottes willen von allem Irdischen los wird: das „Hassen“ um Jesu Christi willen (Luk. 14,26) ist das innerliche Abstoßen aller Weltbeziehungen und Welt Dinge, auch des eigenen Ichs aus der einigen Gebundenheit an den zum Vater führenden Erlöser. Von dem wirklich in Christo lebenden Jünger gilt, dass er nicht mehr sich selbst lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferstanden ist (2. Kor. 5,15); wie er nicht mehr sich selbst lebt, so stirbt er nicht mehr sich selbst (Röm. 14,7. 8). So lange nun diese Gott- und Christus-Angehörigkeit dem Widerspruch natürlicher Strebungen begegnet, besteht die Selbstverleugnung in der Unterdrückung dieser, und wenn sie in Kollision mit religiös und sittlich berechtigten irdischen Aufgaben und Zielen kommt, in der Zurückstellung dieser gegen die Ehre Gottes (1. Kor. 10,23). Jener Gesichtspunkt ist ethisch unerlässlich, dieser ist hoch und ideal, ganz der individuellen Selbstbestimmung angehörig (1. Kor. 9); und doch muss auch dieser jedes Christenleben beleuchten, um es in das volle Licht der Ewigkeitsaufgabe zu stellen.

Der Ewigkeitssinn befähigt den Christen zur Selbstverleugnung gegenüber den Brüdern (1. Kor. 8—10. Röm. 14. 15). Fordert schon das natürliche Gemeinschaftsleben in den Familienbeziehungen, im Beruf, in der Öffentlichkeit viel Selbstverleugnung, die freilich in zahllosen Fällen nichts wie unselbständige Heuchelei oder knirschende Nachgiebigkeit gegen ein bitteres Muss ist, so befähigt der Selbstverzicht des Glaubens zur Zurückdrängung nicht nur egoistischer Strebungen, sondern auch berechtigter christlicher Freiheit zugunsten anderer (1. Kor. 8,1. 10,24), deren ewiges Wohl uns höher stehen muss als die eigene Rechthaberei, Behaglichkeit und Ungebundenheit.

Keiner unter den Ethikern hat der Selbstverleugnung eine so herrschende Stellung angewiesen wie Calvin, der, indem er (Inst. 3,7) die nova vita des Gläubigen dem göttlichen Gesetz unterstellte und ihren Gottesdienst in der Selbstopferung an Gott sah, diese Hingebung des Christenlebens an ihn in die Selbstverleugnung zusammenfasste, welche mit Verzicht auf alle eitle Denkweise in allen Handlungen allein auf Gott sieht und dadurch auch zur Gütigkeit gegen Menschen befähigt wird, so dass die Selbstverleugnung die Beziehungen zu Gott und zu den Menschen umspannt. Aus ihr ergeben sich die drei Sinnesweisen, auf die er

alle Handlungen zurückführen will, *sobrietas*, *justitia* und *pietas*, die, wo sie unlöslich miteinander verbunden sind, eine geschlossene Vollkommenheit ergeben. Diese letztere Formulierung aber verleugnet den Anschluss an die alte Tugendlehre nicht. Und so wichtig der Begriff der Selbstverleugnung ist, so gibt er doch als massgebender Leiter und zusammenhängender Gesichtspunkt der *vita christiana* der Ethik einen Stich in asketischen Nomismus. Nicht sich selbst zu verleugnen schon an sich, aber in Selbstverleugnung Liebe zu üben — das ist der Inhalt christlicher Sittlichkeit. Einschärfung und Übung der Selbstverleugnung ist eine wichtige Bedingung praktischer Liebesübung.

### Gelübde.

Die auf die Übernahme von bestimmten Pflichten bezüglichen „Gelübde“ oder besser „Gelöbnisse“ (im staatlichen Leben, im Amt und Beruf, für Ehe und Vereine) kommen hier nicht in Betracht.

Die religiös-ethischen Gelübde als Zusagen an Gott stehen in nächster Verwandtschaft zum Opfer, und zwar sowohl die Leistungsgelübde wie die Enthaltungsgelübde, und gehören beide der vor- und ausserchristlichen Religionsstufe an. Bei dem ersteren wird Gott für Hülfe eine Gabe zugesagt, die in der Religionsgesellschaft geleistet wird; beim zweiten wird Gott der Verzicht auf bestimmte Lebensgüter versprochen. Beide finden sich auch im Alten Testament als Formen des Gottesdienstes (Ps. 66,13). Sie gelten nicht als notwendig, sondern als individuell (Deut. 23,23), nicht als verdienstlich, aber als Mittel der Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens (Ps. 50,14. 15 u. s. w.). Da Jesus den Seinen Gottes Wohlgefallen erworben hat, schliesst der Geist des Neuen Testaments Gelübde in dieser Zweckbeziehung aus. Was das Neue Testament von Gelübden erzählt, erklärt sich aus dem Zusammenhang mit der israelitischen Frömmigkeit (Apg. 18,18. 21,24) ebenso wie der Tempelbesuch in der jerusalemischen Urgemeinde. Aber wie der Opfergedanke im Neuen Testament ethisch verwandt ist, ist auch der Gedanke des Gelübdes im neutestamentlichen Geist und Sinn ethisch verwendbar. Leistungsgelübde kann es in der Form geben, dass Dankbarkeit für erfahrene göttliche Wohltaten sich selbst zu bestimmten Wohltaten an Menschen verpflichtet, oder die Beugung des Kreuzes das Herz erweicht zu Liebesentschlüssen für andere, oder die Beobachtung der Not sich selbst zu künftiger Hülfe verbindet; Enthaltungsgelübde in der Form, dass die Schwäche sich Annehmlichkeiten oder Genüsse, die Herr über den Menschen zu werden drohen, in Form von bindenden Selbstversprechen versagt. Alle solche Entschlüsse werden zu Gelübden dadurch, dass der Mensch sich selbst festlegt durch ein Versprechen, das, als vor Gott abgelegt, den Charakter eines Versprechens an Gott gewinnt. Das Subjekt, dem Gelübde abgelegt werden, ist also in erster Linie — neutestamentlich — das Ich selbst, in zweiter Linie Gott, vor dessen



Augen sie im Sinn der Hingabe an ihn ausgesprochen werden (also nicht mit dem Eid zu verwechseln). Insofern nun das ganze Leben des Christen Gott geweiht ist und sein soll, scheint für solche spezielle Weihungen einzelner Handlungsweisen kein Raum zu sein; und darum haben protestantische Ethiker wie Reinhard und Beck sie verworfen. Aber zugestanden, dass in Gelüben sich die sittliche Selbsttätigkeit auf Einzelgebiete lenkt, ist doch kein ausreichender Grund einzusehen, weshalb die allgemeine Weihung des Lebens an Gott ein Gelübde wie das, sowie die Berufstätigkeit es erlaube, den Verlorenen nachgehen zu wollen, ausschliessen sollte — und in diesem Sinne der Selbstverpflichtung zum Gottesdienst der Liebe haben es viele protestantische Ethiker wie Dürr, Balduin, Spener, Reusch, Töllner, Mosheim, Hofmann anerkannt — oder weshalb das Bemühen, sich vor der Welt unbefleckt zu erhalten, sich nicht Versuchungen, gegen die der Wille nicht stark genug ist, durch den Halt von Gelüben (wie ein Temperenzgelübde) erwehren sollte — wie auch Theologen wie J. Gerhard, Harless, v. Öttingen zugestanden haben. Calvin, der zuerst eine positiv evangelische Würdigung der Gelübde aufgestellt hat, gab Jnst. 3, 13, 4. 5 vier denkbare Zwecke an, zwei inbezug auf die Vergangenheit: Bezeugung der Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, Selbstbestrafung wegen Vergehen zur Abwendung des göttlichen Zorns (z. B. Entsagung nach Unmässigkeit), zwei inbezug auf die Zukunft: Übung zur Vorsicht, Anstachelung der Willenskraft, also Dank- und Bussgelübde, Selbsterziehungs- und Schwachheitsgelübde. Von diesen haben aber die Bussgelübde einen Stich in asketische Gesetzlichkeit. Die von Köstlin anerkannten Bedingungsgelübde sind — neutestamentlich betrachtet — mindestens bedenklich, da — wenn man auch nicht gerade in solchen Fällen, wie Rothe einwendet, Gott etwas abkaufen will, — doch wenigstens das Mitklingen des *do ut des* schwer zu vermeiden ist. Jedenfalls im Fall besonderer Not Gott für die Gebetserhörung etwas zu versprechen, macht den Eindruck des Marktens mit Gott, und eines recht unterwertigen, wenn solch ein Versprechungsgelübde ein Enthaltungsgelübde ist.

Der Katholizismus hat Leistungsgelübde in dem vorchristlichen Sinne der Zuwendung des Wohlgefallens und der Hülfe in jüdischer (Gelübde an Gott) wie heidnischer Form (Gelübde an Heilige, ja an Bilder und Reliquien) übernommen. Die Gelübde, namentlich die Entsagungsgelübde, stehen dort meist in der engsten Beziehung zur Opferidee.

Die Enthaltungsgelübde, an sich individueller Natur, sind im Mönchtum konkretisiert und organisiert und durch Aufnahme in die kirchliche Doktrin und Disziplin so legalisiert und verkirchlicht, dass ihnen lebenslängliche Verpflichtungskraft zugeschrieben wurde. Indem ferner der Stand des Mönchtums als zweiter Taufe zu einem Stand höherer Vollkommenheit gestempelt wurde, traten seine Enthaltungen als Vollziehungen eines *bonum melius* unter den Begriff der *opera supererogatoria*. Gelübde zu einem kirchlichen Zwangsinstitut zu machen, heisst aber, das religiös-sittliche Gelübde, das seinem Wesen nach individuell und frei

ist, in ein Amtsgelübde oder militärischen Eid umsetzen; denn die Verbindlichkeit des religiös sittlichen Gelübdes ist subjektiv und dauert nur so lange, wie die Überzeugung andauert, der es entsprungen ist (gegen Vilmar). Die katholische Kirche hat aber nicht bloss die *vota solennia*, sondern sogar die *privaten vota simplicia* der kirchlichen Jurisdiktion unterstellt.

Die Polemik des Joh. Pupper von Goch (*de libertate Chr. und dial. de quatuor erroribus*) gegen die Gelübde traf besonders die mönchisch-katholische Anschauung von ihrem sittlichen Überwert. Allseitig ent wurzelt wurden sie durch Luther (Von den Klöstern und allen geistlichen Gelübden 1522). Im Augsburger Bekenntnis 27 „von Kloster gelübden“ sind die Irrtümer getadelt, *quod justificent, quod sint perfectio chr., quod servant consilia et praecepta, quod habeant opera supererogationis* (61), dass sie genug tun für die Sünde (38) und ihre guten Werke ändern mitteilen (44); es wird entgegengehalten, die Ableitung der Rechtfertigung von Gelübden widerspreche Christo und der Gnade, die Gleichstellung des Mönchsgelübdes mit der Taufe, ja ihre Überordnung widerspreche Gottes Ordnung (42. 13, 36): „Das Gelübde soll in möglichen Sachen willig und ungezwungen sein“, es ist „*contra voti naturam, quod non sponte, quod inconsulto admittitur.*“ (Vgl. Apol. 13. Schmalk. Art. 3,14). Die polemische Stellung gegen die katholischen Gelübde blieb auf lutherischem Boden lange durchschlagend; seit Chemnitz und J. Gerhard begann man mit positiv-evangelischer Würdigung des Begriffs. Das Durcheinander antikatholisch-polemischer Abweisung des Falschen und positiv-evangelischer Würdigung des Berechtigten zerteilt die neuere Ethik. Durchschnittlich urteilt man von den Gelübden mit Köstlin: „Sie haben Sinn und Berechtigung als Ausdruck ausserordentlicher und eigentümlicher innerer Bewegung und Erregung.“

Hat Rothe als Subjekt, dem das Gelübde geleistet wird, die Kirche angesehen, so spiegelt das die katholische Auffassung wieder, deren Gesetzlichkeit die Kirche in erster Linie steht; auf der andern Seite lenkt er in den modernen Moralismus ein, dessen Temperenz- und Abstinenzgelübde oft gar keinem religiösen Gesichtspunkt unterstellt werden, dann also in die Form bürgerlicher Vereinsgelübde übergehen.

Da Petrus Lomb. von dem *votum singulare* das *votum commune* der Taufe unterschieden hatte, hat Luthers Polemik den Gelübden das Taufgelübde als Grund- und Hauptgelübde entgegengestellt, und Calvin ist ihm hierin gefolgt. Auf lutherischem Boden hat man wiederholt den Gelübden eine Rückbeziehung auf das Taufgelübde gegeben. Noch Luthardt nennt es das „*allem ändern zugrunde liegende Christengelübde.*“ Aber hierbei ist verkannt, dass bei der Taufe als Kindertaufe von einem Gelübde in dem oben dargelegten Sinne überhaupt nicht die Rede sein kann, da der Täufling garnicht imstande ist, ein Gelübde abzulegen, und dass, da es sich in der Taufe um die Weihung des ganzen Lebens an Gott handelt, im Gelübde aber (seinem Wesen nach) immer partikuläre Leistungen in Betracht kommen, zu denen man nicht schon durch den

Christenstand als solchen verpflichtet ist, der Ausdruck Gelöbniß vorzuziehen wäre. Jedenfalls kann vom Taufgelübde darum nur in übertragenem Sinne gesprochen werden. Das Taufgelöbniß wird im Konfirmationsgelöbniß aufgenommen. Bei diesem nun, in dem die Hingabe an Gott in Form eines kirchlichen Bekenntnisses versprochen wird, kann von Gelübde in dem an erster Stelle berührten Sinne gesprochen werden, weil der Konfirmand in kirchliche Pflichten und Rechte eintritt.

Sind nun diese Gelöbniße von grundlegendem und die Gelöbniße des Gebets von dauerndem Wert, so ist der religiös-sittliche Wert der Gelübde ziemlich zweifelhaft. Gewiss sind sie erlaubt, aber notwendig sind sie so wenig, dass ein ganz harmonisches Christenleben sie ebensowenig haben wird wie ein wirklich gereiftes. Für willensschwache, impulsive und unstetige Naturen (bei Beobachtung unausgeführter Entschlüsse) mögen sie einen gewissen Wert haben. Die Selbstfesselung kann aber auch zum Fallstrick werden. Jedenfalls ist die Willenserstärkung zur Ausführung als notwendig erkannter Entschlüsse besser als ihre kasuelle Festlegung durch Gelübde.

## 2. Selbstentäusserung.

Spricht sich in der Selbstverleugnung die Aufgabe der Niederkämpfung natürlicher Neigungen aus, so kommt in der Selbstentäusserung die Selbstlosigkeit zum Ausdruck, die in williger Hingebung an Gott Selbstverzicht übt. Obgleich die Funktion des Selbsterhaltungstriebes mit Rücksicht auf den Dienst des Reichs Gottes beim Christen berechtigt ist, ist die irdische Selbsterhaltung ihm durchaus nicht der höchste Gesichtspunkt, sondern vielmehr der Idee des Reichs Gottes schlechthin untergeordnet. Wenn schon natürliche Familien-, Stammes- und Vaterlandsliebe das individuelle Leben der Erhaltung des grösseren Ganzen unterordnet, wenn schon natürlicher Unternehmungsgeist sein Leben an Ziele der Tatkraft (*navigare necesse est, vivere non necesse est*), natürlicher Wagemut an Ziele der Kühnheit, der Idealismus an Ideen setzt, so muss umso mehr dem Christen die Erhaltung der irdischen Existenz zurückstehen gegen das Reich Gottes. *Servire deo necesse est, vivere non necesse est.*

Christlich gefärbt ist Schillers Wort aus der Braut von Messina:

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht,  
Der Übel grösstes aber ist die Schuld.“

Die reinste und höchste Darstellung solcher Selbstentäusserung hat der Gottmensch gegeben in demütigem Selbstverzicht auf eine seiner Gottheit entsprechende äussere Hoheit (Phil. 2,6 ff. 2. Kor. 8,9. Hebr. 2,17), indem er den Weg der Niedrigkeit bis zur äussersten Schmach des Kreuzestodes ging. Und dieser Selbstverzicht, der überall das Gepräge der Freiwilligkeit (Joh.

10,18), nirgends das der Selbstverleugnung trägt, tritt unter den Gesichtspunkt des Opfers nur hinsichtlich des Todesleidens zur Erlösung für die Gemeinde, obwohl unter demselben Gesichtspunkt sein ganzes Leben als ein Opfer betrachtet werden kann. Für den die *σάφς* an sich tragenden, nicht vollkommenen Menschen bedeutet der Verzicht auf alles ein Opfer, was er mit Fug und Recht als sein eigen meint ansehen, festhalten oder beanspruchen zu können. Darum liegt auf der Bahn der Heiligung die Übung in Fähigkeit, Opfer zu bringen. Das Vorbild Jesu muss seinen Jünger befähigen, auch das Leben dem Dienst des Reichs Gottes zu opfern. Wahrhaft entspricht sein Verhalten dem Vorbild Jesu erst, wenn der Selbstverzicht ihm kein Opfer mehr ist, sondern freier Ausdruck des Losgewordenseins von der Welt und von der Eigenliebe.

Der Christ muss imstande sein, Opfer zu bringen, Opfer der Nachgiebigkeit, des Zugutehaltens und Entgegenkommens (Matth. 5,39 ff), Opfer des Rechthabens, des Vorteils und Gewinns (1. Kor. 6,7), Opfer des Tragens, Duldens und Schonens (1. Thess. 5,15. 1. Petr. 3,9), Opfer an Zeit und Kraft, an Gut und Blut. Im Unterschied von der Selbstsucht, die überall beflissen ist, den eigenen Vorteil unter Dach zu bringen und etwas für das Ich herauszuschlagen, sich zu decken und sicher zu stellen, sich nicht zu exponieren und die eigene Haut vor dem Nasswerden zu schützen, muss der Christ den Mut und die Freudigkeit haben, seine Überzeugung auch auf die Gefahr der Selbstschädigung hin zu vertreten. Die durch Aristides (vgl. Const. ap. 5,1) bezeugte Sitte der alten Kirche, durch Fasten etwas für die Unterstützung Bedürftiger zu gewinnen, hat nicht nur etwas Rührendes, sondern könnte auch manchem modernen Christen das Gewissen schärfen.

### 3. Mut.

Der Mut (von den Moralisten gewöhnlich ignoriert) ist einer der wichtigsten moralischen Begriffe. Denn wenn auch die naturhafte Sittlichkeit dem ethischen Bewusstsein gemäss dem Gewordensein des Individuums und seiner gesellschaftlichen Lage entwächst, so gehört doch zu aller höheren Sittlichkeit, die das Gepräge persönlicher Selbstbestimmung an sich hat, Mut (Spr. 21,15 Sir. 40,2). Feigheit ist sittliche Unterwertigkeit (Sir. 22,19). Moralisch haltlose Naturen (Weish. 17,11 ff. Mark. 6,20. Matth. 14,5) sind feige (was sich recht wohl mit Tollkühnheit vereinigt). Zur christlichen Moralität gehört Mut (Hebr. 12,12). Und wo wirklich christliche Religiosität ist, da gibt sie ihn ihren Bekennern. Wie schon die Unfähigkeit, zum christlichen Glauben zu kommen (Joh. 5,44. 7,13. 3,2), zu einem grossen Teil auf die Feigheit der Menschenfurcht zurückgeht (Joh. 12,42. 43.



9,22), so auch in der Christenheit die Unfähigkeit, mit den Anforderungen des Gesetzes Christi Ernst zu machen (Joh. 13,36. 19,38). Wer nicht in wahrer innerer Einheit mit Gott steht (Spr. 1,33. Sir. 40,26), ist an die Furcht der Welt preisgegeben. Wer aber in der Gemeinschaft mit Gott (2. Tim. 4,8. Hebr. 2,15) das höchste Gut hat, braucht sich vor nichts Irdischem zu fürchten (Luk. 12,32. Joh. 14,27. Röm. 8,15) und darf sich vor keinem Menschen (Mt. 10,28. Apg. 18,9 f. 27,24), auch vor dem Tode nicht, fürchten. Wer einmal grundlegend für sein Leben und wahrhaft in innerster Erneuerung Jesu Christi „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ (Mark. 5,36) vernommen hat, den soll der christliche Mut beleben, sich durch keine Menschenfurcht (Hebr. 13,6. 1. Petr. 3,14) und Leidensscheu (Off. 2,10. Hebr. 13,5 f. 1. Petr. 3,13 ff.) an Gottes Wegen und Willen (Mt. 8,26. Luk. 5,10) irre machen zu lassen. Aber das immer wiederkehrende „Fürchte dich nicht!“ zeigt, wie schwer die Feigheit von vielen überwunden wird. Und doch ist wahre Moralität echter Gotteskindschaft nur für den Mut der Gottesfurcht (2. Tim. 1,7) realisierbar.

Nach Fichte „entehrt uns vor uns selbst nichts mehr als der Mangel an Mut.“

Es ist ein psychologischer Irrtum, zu meinen, dass der Mut sich mit der Freiheit von Todesfurcht decke: die letztere beruht häufig auf Stumpfsinn; Chinesen und Neger zeigen oft völlige Freiheit von Todesfurcht und sind dabei feiges Gesindel.

Auch Mut und Tapferkeit ist nicht identisch: es gibt Männer, die in der Schlacht tapfer sind und doch im täglichen Leben durch Mangel an Mut der Charakterlosigkeit verfallen. Verschieden ist der moralische Mut von dem Mut soldatischer Furchtlosigkeit: es gibt Krieger, die sich vor den Kugeln nicht fürchten und vor hochmütigem Achselzucken oder spöttischem Nasenrümpfen zittern wie Schulknaben. Und der moralische Mut, der sich nicht scheut, auch einem Könige die Wahrheit zu sagen, kann doch noch entfernt sein von dem persönlichen moralischen Mut geistiger Selbständigkeit, der die christliche Überzeugung gesellschaftlichen Vorurteilen entgegensetzt.

Bismarck zeichnet in seinen Gedanken und Erinnerungen. Bd. 1. S. 285 den Typus des „Offiziers, der dem sichern Tode im Dienste mit dem einfachen Worte „Zu Befehl“ selbstlos und furchtlos entgegengeht, der aber, wenn er auf eigene Verantwortung handeln soll, die Kritik der Vorgesetzten oder der Welt mehr als den Tod und dergestalt fürchtet, dass die Richtigkeit seiner Entschliessung durch die Furcht vor Verweis und Tadel beeinträchtigt wird.“

Kein Mensch, der sich vor den Urteilen und Vorurteilen der Welt fürchtet, kann Jünger Jesu sein. Da der Christenstand Trennung vom sündigen Weltwesen in sich schliesst, fordert er

den Mut, sich von den breiten Wegen loszusagen und den schmalen Weg zu wandeln. Gehört demnach Mut schon zur christlichen Moralität als solcher, so erfordert speziell die Äusserung der Glaubensüberzeugung den Mut der Einsetzung der Person (Mt. 10,17 ff.) die Liebesbewährung den Mut der Einsetzung der Güter (Hebr. 13,5 f.), die Wahrheit den Mut des Ertragens von Vorwürfen und Angriffen (Sir. 4,33. Mt. 22,16), die Verkündigung des Evangeliums den Mut des Ertragens der Schmach Christi (Röm. 1,16. 2. Tim. 1,8).

Der Mut, mit Einsetzung des eigenen Lebens fremdes Leben zu retten, sollte vom Gesichtspunkt der Kraft des Glaubens und der Liebe jedem Christen eignen. Der Geistliche, der gewisse Kranke besucht, wagt sein Leben ebenso wie die Diakonissin, die sie pflegt. Und kein Christ überhaupt darf sich durch die Gefahr der Ansteckung von der Liebeserweisung abhalten lassen. Der Mut der Liebe muss also unter allen Umständen stärker sein als die Sorge vor möglicher Gefahr.

Aber wie weit man nicht bloss in den Lagen, in die man geführt wird, sich bewähren, sondern bei plötzlichen Lebensgefährdungen sich für berufen halten solle, durch willkürliche Aufspielsetzung des eigenen Lebens fremdes Leben zu retten, ist eine Frage, die sich nicht allgemein, sondern nur individuell beantworten lässt. Gefährdung des eigenen Lebens zum Zweck der Rettung eines fremden kann bei einem Familienvater, der eine zahlreiche Familie zu erhalten hat, direkt pflichtwidrig werden. Auf der andern Seite wird, wo nicht unabweisliche Pflichten hindern, selbst die kühnste Lebenseinsetzung ethische Bewunderung finden. Aber die Entscheidung im einzelnen Fall ist lediglich persönlicher Art.

Von aller persönlichen Selbstaufopferung ist die berufsmässige spezifisch verschieden. Ein Kapitän, der sich durch die Rücksicht auf seine Familie abhalten liesse, auf dem ihm anvertrauten Posten bis zum Tode auszuharren, würde pflichtwidrig handeln. Eine Schiffsbemannung, die beim Scheitern eines Schiffes die Reisenden dem Untergang preisgibt oder wohl gar niederrennt, um das eigene Leben zu retten, ist verächtlich.

#### 4. Martyrium.

Der christliche Mut, der sich im Handeln wie im Leiden betätigen muss, bewährt sich als Kraft des Duldens (in seiner innern Unüberwindlichkeit durch äussere Überwindung) im Martyrium (2. Tim. 1,8). Das Martyrium, scheinbar ein Unterliegen, ist tatsächlich ein entscheidender Sieg über die ungläubige Welt, weil der christliche Charakter sich in ihm gegen alle Angriffe, auch gegen die Vernichtung des Todes selbst behauptet, ist also eine Verherrlichung Gottes (Joh. 21,19). Die Selbstaufopferung des Martyriums ist unnachgiebige Selbstbehauptung im höchsten Sinne (Matth. 16,25). Vorbild und Urbild alles christlichen Mar-

tyriums (Off. 2,14) ist das Kreuz Christi (Joh. 15,20. 1. Petr. 4,13), dessen äusserliche Vernichtung identisch war mit seiner entscheidenden Weltüberwindung. Wie aber der Kreuzestod nur das Ende des Kreuztragens seines ganzen Berufswirkens war (Phil. 2,8), so ist Martyrium alles Tragen des Kreuzes Christi in der Nachfolge Jesu (Mt. 16,24). Überall, wo ein gläubiger Christ als „Zeuge“ Jesu Christi seine christliche Überzeugung im Dulden der von der Feindschaft gegen Jesum über die Frömmigkeit als solche verhängten Leiden behauptet (Mt. 5,10—12. Apg. 5,41), da ist Tragen des Kreuzes Christi (Mt. 10,38. Mark. 10,21. Luk. 14,27) oder Martyrium. Ob dieses Martyrium zum Tode führt — eine einseitige Verwendung des Begriffs, die schon früh aufgetreten ist — oder nicht, ist nebensächlich. Es hat viel Dahingabe des Lebens stattgefunden, die unechtes oder falsches Martyrium war. Und es gibt viel echtes Martyrium, das nicht zur äusseren Lebensvernichtung führt. Da, aber auch nur da, wo innerliche und aufrichtige Herzensfrömmigkeit sich unter dem Druck des Hasses und der Verfolgung der Welt in selbstloser Selbstaufopferung behauptet, ist im Tragen des Kreuzes Christi wirkliches und echtes Martyrium anzuerkennen. Petrus hat sich so einen „Zeugen der Leiden Christi“ genannt (1. Petr. 5,1; vgl. Off. 1,9). Und die Heilige Schrift sieht im Zeugen-tode nur eine Betätigungsform des Zeugnisses von Christo (Off. 11,3).

Luther: „Dass ich untergehe, schadet nicht viel; aber wenn ich Gottes Wort lasse untergehen und schweige, so tue ich Gott und aller Welt Schaden.“

Die Heilige Schrift hat den Namen „Zeugen“ auch solchen gegeben, die ihr Zeugnis von Christo durch den Tod bekräftigt haben. Aber *μαρτύριον* bedeutet im neuen Testament Zeugnis, nicht Martyrium. Schon in der Einseitigkeit der Bedeutung, die das Wort *μάρτυς* in der alten Kirche angenommen hat, zeigt sich die übertriebene und unrichtige Schätzung des Martyriums. Schon früh erschienen die Märtyrer in dem Nimbus eines besonderen Standes der Heiligkeit (Herm. Past. Sim. 9,28). Und die Bluttaufe des Martyriums erschien in dem Lichte eines noch sichereren und wirksameren Seligkeitsmittels als die Taufe (Tertull. scorp. 12, de resurr. carn. 43, Cypr. de exhortatione martyrii 13), wobei man sehr bald von der persönlichen religiösen Qualität der hingerichteten Christen absah (Cypr., Clem.). Bei dieser Schätzung musste der Zeugen-tod vielen als das begehrenswerteste Ziel eines Christen erscheinen (Orig.). Es erfolgte ein Drängen gänzlich Unreifer zum Martyrium, das den Spott der Heiden herausforderte (Celsus). Die Romantik bemächtigte sich dieses Zuges. Theatralische Eitelkeit spiegelte sich im Heldentum



des Leidens Kirchenväter (Tertull. ad martyres und de fuga in persecutione, Cypr. de lapsis, Minuc. Fel. Oct. 37 ff., Euseb. h. e. 5,1) verherrlichten es, zum Teil in glänzenden Farben (Chrysost.) und feuerten zu demselben an (Cypr., Orig.). Und in der katholischen Kirche kam bei vielen, die nach höherer Heiligkeit strebten, eine selbstische Sehnsucht nach der Krone des Martyriums zur Geltung nicht in dem Glaubensdrange, von Christo trotz des Todes Zeugnis abzulegen, sondern in dem Triebe, den begehrtesten Glanz eigener Heiligkeit zu erlangen (Bonifatius u a.). Auch der fanatisch-kirchliche Trieb, für hierarchische Bestrebungen zum Märtyrer zu werden (Thomas Becket u a.), beflügelte die Schwungkraft im Kampf mit der Staatsgewalt. Diese Missformen des Martyriums eitlen religiösen Ehrgeizes sind Eigentum des Katholizismus geblieben.

Wie unterwertig viele Martyrien der alten Kirche waren, zeigen schon die Berichte über die erschreckende Geistlosigkeit mancher „Zeugnisse“, die vor der heidnischen Behörde abgelegt wurden und nicht dazu dienen konnten, diesen den Wert des Christentums einleuchtend zu machen. Die religiöse und sittliche Mangelhaftigkeit vieler wird verdeutlicht durch das, was Cyprian (ep. 9. 11. 14 u. s. w.) über das anmassende und entsittlichende Verhalten vieler „Bekenner“ (Confessores) berichtet, die doch als lebende Märtyrer gefeiert wurden — eine Erfahrung, die sich in der Gegenwart bei solchen Märtyrern, die mit dem Leben davongekommen waren und nach dem Aufhören der Verfolgung durch ihre religiös-sittliche Armseligkeit Erstaunen erregten, wiederholt hat. Die oft gehörte und einen Wahrheitskern enthaltende Behauptung, dass das Blut der Märtyrer die Saat der Kirche sei, muss doch ergänzt werden durch die Beobachtung, dass sowohl die decische wie die diokletianische Verfolgung Scharen von Christen zum Abfall gebracht hat, und dass die römische Staatsgewalt eine so konsequente und durchgeführte Verfolgung, wie sie der mittelalterliche Katholizismus gegen die Albigenser, der jesuitische gegen viele protestantische Gebiete gerichtet hat, nie versucht hat. Am Blut der Märtyrer hat sich nicht bloss der Manichäismus verblutet, sondern auch manche einst blühende Kirche im Gebiet des Islams, auch manche einst blühende evangelische Kirche im Gebiet des Katholizismus.

Die evangelische Kirche hat eine total andere Auffassung des Martyriums wie die katholische: weder sieht sie in ihm ohne weiteres ein Seligkeitsmittel, noch kann man ihm eine Anwartschaft auf eine besondere Heiligkeitswürde des Jenseits zuschreiben. Wert hat das Martyrium nicht als äussere Tatsache oder als blutige Lebenseinsetzung, sondern als Tatzeugnis des Glaubens, nicht als selbsterwählte Heiligkeitsprobe oder als kirchliche Krafterleistung, sondern als demütiges, von der Welt aufgezwungenes, in Ergebung Gott dargebrachtes Opfer. Als solches tritt es in eine Reihe mit allen Taten und Leiden, in denen sich der Christenstand religiös-sittlich bewährt. Und darum ist nie zu vergessen, dass mancher gläubige Christ, dessen Leben in seiner äusserlich-sinnlichen Existenz nicht gefährdet wird, unter dem erbitterten Hass der

Welt ein viel schwereres Martyrium zu tragen hat, als viele Christen der alten Welt, die vor die Wahl zwischen Leben und Tod gestellt, die Heiligkeitskrone des schnellen Martyriums wählten.

Echtes Christentum ohne Martyrium gibt es überhaupt nicht (Matth. 10,38. Luk. 14,27); denn wer wirklich ein „Zeuge“ Jesu Christi in Tat und Wort ist, muss auch die Trübsale erdulden, welche der Hass der Welt über jedes mutige Zeugnis von Christo verhängt (Joh. 15,20): und dieses selbstverleugnende Tragen des Kreuzes ist Martyrium. Steigert sich dasselbe in den Missionsgebieten auch für viele bis zur schwersten Prüfung des Muts in der Selbstaufopferung des Todes, so dass in der alten Kirche der Ehrenname des Märtyrers besonders der Kreuzesschmach des Zeugentodes zuteil wurde (Apostelg. 22,20. Off. 11,3; die Aussage über Antipas Off. 2,13 ist späterer Zusatz), so ist doch das tägliche Sterben (2. Kor. 4,10ff. 1. Kor. 15,31. Röm. 8,36) unaufhörlicher Drangsalierungen und Quälereien tatsächlich eine viel schwerere Glaubensprobe. Viele, die dem Tod mutig ins Auge schauten, haben dem Verzicht auf Auszeichnungen und Ehrenstellen nicht widerstehen können. Viele, die rohen Angriffen gegenüber Christum nicht verleugnen, weichen höhnischen Mienen und abschätzigen Urteilen. Und viele, die offene Verfolgung nicht scheuen würden, können den Christushass des täglichen Lebens (Matth. 13,21) nicht ertragen. Gegen unaufhörliche feine Nadelstiche behauptet sich der Mut mancher nicht, die ihn gegen das Schwert kühn behaupten würden. Das Martyrium des Todes ist tragischer. Das Martyrium des täglichen Lebens in einer christusfeindlichen Gesellschaft fordert die tägliche Selbstverleugnung treuen Beharrens. Die Krone des ewigen Lebens ist sicher manchem Talmi-Martyrium der alten Kirche versagt gewesen und noch sicherer dem prahlerischen Reklame-Martyrium des provokatorischen Hierarchismus versagt. Dagegen jeder gläubige Jünger Jesu, der den Mut des Zeugnisses von der Wahrheit hat und diese überall mit Wort und Tat kühn vertritt, hat auch in der Gegenwart so viel Schmach Christi zu tragen (Röm. 7,35. 2. Kor. 4,8ff. Apostelg. 5,41), dass er in heiliger Demut und lebendiger Hoffnung (Matth. 10,12. 2. Kor. 12,10) sagen kann: „Auch ich bin ein Märtyrer!“ Und wer nicht ein Zeuge des Kreuzes im Dulden ist, ist gewiss auch kein Zeuge des Kreuzes im Handeln (1. Petr. 2,20 f. 2. Tim. 8,12).

Das apostolische Zeitalter war nach der Apokalypse (namentlich in den sechziger Jahren) die Zeit zahlreicher Martyrien. Es ist aber völlig

falsche Vorstellung, dass in der alten Kirche die Zeit der zahlreichsten Martyrien gewesen sei, eine Vorstellung, die der Legendendichtung und der Martyriumsprahlerei der katholischen Kirche entstammt. Die Berichte der Kirchenväter über einzelne Orte und Personen zeigen, wie gering die Zahl der wirklich Getöteten war. Und selbst in den beiden einzigen umfassenden Verfolgungen im römischen Reich, der decischen und der diokletianischen, darf die Zahl der Hinrichtungen nicht übertrieben werden. Jedenfalls ist sowohl durch den Islam wie durch die römisch-katholische Kirche sehr viel mehr Christenblut vergossen als durch das kaiserliche Rom. Martyrien gehören nicht bloss der alten Kirche an, sondern haben ihren Ort überall bei der Ausbreitung des Christentums in Missionsgebieten, in denen die bekämpfte Religiosität die Macht zu Verfolgungen hat, und in der bestehenden Christenheit da, wo christliche Frömmigkeit mit dem Fanatismus den Kampf um die Existenz zu führen hat. Die Mission hat in der Gegenwart zahlreiche Martyrien in Asien und Afrika erlebt. Der mohammedanische Fanatismus, der in Kleinasien und Nordafrika das Christentum zerstört hat, hat in der Gegenwart in Armenien und Bulgarien die Vernichtungskraft bewiesen, die nicht aufhören wird, so lange er besteht. Der jesuitische Ultramontanismus, der die Greuel der Kontrereformation vollzogen, den dreissigjährigen Krieg entfesselt hat und überall Schwert und Scheiterhaufen anwendet, wo er die Macht hat, und ersehnt, wo er sie nicht hat, hat in der Gegenwart die alte Verfolgungslust auf den Karolinen und auf Madagaskar geübt und sucht sie in Spanien u. s. w. fortzuüben. Die russisch-orthodoxe Kirche, längst nicht so fanatisch wie die römische, verfolgt doch die Stundisten mit gewaltsamen und grausamen Mitteln. So ist das Martyrium der Lebensaufopferung nicht erstorben und kann nicht ersterben, so lange es religiösen Fanatismus gibt.

---

## § 63.

### **Die Selbstförderung der Liebestätigkeit.**

Rauch, Selbstverleugnung und Selbstliebe nach dem N. T. Görlitz 1902. Teichmüller, Die Persönlichkeit als Glied der Gemeinschaft. Glauben und Wissen 1904.

Wenn die religiöse Persönlichkeit sich ihrem Wesen nach im Liebeshandeln betätigt, so liegt in dieser Selbstbewährung eine auf ihren Wesensstand rückwirkende Selbstbejahung. Indem der Christ in Liebe die sittliche Gemeinschaft fördert, fördert er also sich selbst als religiös-sittliche Persönlichkeit. Wenn gleich in der Liebe Selbstentäußerung geübt wird, ist doch diese weit entfernt, ein Sichselbstverlieren zu bewirken, sondern vollzieht gerade die Selbstkräftigung im sittlichen Sinne. Der reli-

göse Selbstzweck der christlichen Persönlichkeit kommt in der liebenden Hingebung an die Gemeinschaft zum Vollzuge. Lieblose Selbstsucht vollzieht Selbstauflösung persönlichen Werts.

1. Nach der göttlichen Idee der Gemeinde Christi als des Organismus des Reichs Gottes auf Erden, nach der jeder Jünger Christi ein Glied dieses Organismus ist, hat alles sittliche Handeln nicht nur eine objektive Zweckbeziehung auf den Aufbau der gottgewollten Menschheitsgemeinschaft, sondern auch auf die Verwirklichung des Lebenszwecks des Einzelnen. Indem im Gesamtzweck der Menschheit auch der individuelle Lebenszweck zum Vollzuge kommen soll, bildet das sittliche Handeln die Synthese zwischen dem subjektiven religiösen Individualismus, in dem der Einzelne sein persönliches Seligkeitsziel verfolgt, und dem objektiven Universalismus, der den Einzelnen als einen Faktor der Gesamtbewegung einreicht. Während die mönchische Weltverneinung den ersteren Gesichtspunkt isoliert und so die Religiosität entsittlicht, dadurch aber auch in sich entnervt, isoliert die utilitaristische Moral den letzteren, hebt aber eben dadurch den persönlichen Charakter der Sittlichkeit und dadurch diese selbst auf. Der Christ dagegen kann und soll wissen, dass er in der liebenden Hingebung an die Gemeinschaft nicht einen ihm aufgezwungenen Selbstverlust, sondern eine dem inneren Wesensbestande entsprechende Selbsterhöhung des innern Lebenswerts erfährt. Das liegt auch im Begriff der Liebe. Wenn alle Liebe, weil sie nicht nur Hingabe an einen andern, sondern auch Aufnahme des andern in das eigene Ich ist, vermöge der Erweiterung und Vertiefung des persönlichen Lebensinhalts Selbstbereicherung gewinnt, so enthält auch die christliche Nächstenliebe als sittliche Gesinnung eben in der Selbsterschliessung für die Verhältnisse der Nebenmenschen, die helfende Förderung in Anspruch nehmen, eine unendliche Vertiefung des Gemütslebens, die nach dem Masse ihres Wachstums mit einer Erhöhung des Persönlichkeitswerts verbunden ist.

Rothe § 845: „Die menschlichen Individuen sind nicht Heloten des universellen sittlichen Zwecks; ihr individueller sittlicher Zweck hat den gleichen Anspruch wie dieser.“ „So sind an sich alle Selbstpflichten unmittelbar zugleich Nächstenpflichten und alle Nächstenpflichten immer zugleich Selbstpflichten, was z. B. bei ihnen nach ihrer religiösen Seite besonders deutlich einleuchtet, indem unsere Sorge für unser eigenes Seelenheil und die für das des Nächsten in concreto völlig zusammenfallen.“

Pope: „Wahrhafte Selbstliebe und Sozialliebe ist ein und dasselbe.“

Jene Selbststärkung aber, die der ethische Mensch im Liebeshandeln gewinnt, ist nicht so misszuverstehen, wie es bei der intellektualistischen Darstellungsweise Schleiermachers und Rothes erscheint, als wenn das Liebeshandeln bewusst auf den Zweck der Selbststärkung bezogen wäre. Durch eine solche Zweckbeziehung würde vielmehr die Selbstlosigkeit des Liebeshandelns aufgehoben. Allerdings kann und soll der Christ wissen, dass Selbstverzicht der Liebe Selbstbewahrung im höchsten Sinne ist (Matth. 10,39); und dieser Gesichtspunkt kann daher sein Handeln als Ganzes begleiten. Sollte aber das Handeln im Einzelnen diesem Zweck unterstellt werden, so würde es der Unbefangenheit beraubt und egoistisch verunreinigt. Vielmehr dient der Selbstförderung das Liebeshandeln gerade als selbstloses. Vor der falschen Selbstbespiegelung des Hochmuts wird aber das Liebeshandeln behütet durch Einfalt.

Wird hierdurch jede Sozialethik verurteilt, die über der Ausbreitung des sittlichen Handelns das Persönlichkeitsprinzip vergisst und verliert, so stempelt sich auf christlichem Boden jedes Wirken als äusserlich, das über der Arbeit an andern die Arbeit an sich selbst versäumt. Und wenn das richtige Verhältnis beider Momente nur durch Religiosität gewonnen werden kann, so schwebt jeder Begriff der sittlichen Persönlichkeit in der Luft, der allein mit den Mitteln, welche die Ethik bietet, gewonnen werden soll. Vielmehr muss jede Ethik, die begreift, dass sittliches Handeln ohne ein sittliches Subjekt schemenhaft wird, auf die eine oder andere Weise in religiöse Fundierung einlenken. Ist aber der Begriff der sittlichen Persönlichkeit mit religiösen Mitteln gewonnen, kann und muss die Selbstbewahrung als Selbstkräftigung begriffen werden, während die empiristische Moral reinen Gepräges das Sittliche nur aus einem Verzicht begreifen kann, der der in sich geschlossenen Selbstsucht abgerungen wird.

Rothe § 888: „Über unserm Eifer, Grosses für die Welt zu vollbringen, dürfen wir ja nicht vergessen, dass wir selbst auch etwas werden müssen.

Das Verhalten des Christen in bezug auf die Tiere und die Natur.

Schopenhauer hat gesagt: „Dass die Moral des Christentums die Tiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben! Und doch müssen Pflichten gegen die Tiere (§ 9, 7) zurückgewiesen werden, da die Tiere nicht der sittlichen Welt des Geistes angehören (1. Kor. 9, 9). Nichts hindert also in Anbetracht der Bestimmung des Menschen zur Beherrschung der Welt, schädliche Tiere zu vernichten, nützliche in seinen



Dienst zu stellen, essbare als Nahrungsmittel zu brauchen. Zähmung, Züchtung und Abrichtung von Tieren wird unter dem Gesichtspunkt, dass sie der menschlichen Gesellschaft zugute kommt, eine sittliche Leistung. Tötung von Singvögeln und Schädlinge vertilgenden Vögeln ist ein sittliches Vergehen gegen die Gemeinschaft. Wo aber dieser ethische Gesichtspunkt nicht in Betracht kommt, gilt die Beobachtung, dass alle Brutalität gegen Tiere eine Roheit und Niedrigkeit des Sinns verrät, die bei einem Gotteskinde ausgeschlossen ist, und dass der Glaubensstand stets auch eine humane Behandlung der Tiere zur Folge hat. Gemeine Tierquälerei ist nicht durch die Achtung vor den Tieren, die nicht in Betracht kommt, sondern durch die Selbstachtung verboten. Vermeidung der Quälsucht ist nicht Ergebnis angeblicher Selbstpflicht (Kant, Rothe), sondern naturnotwendiger Ausdruck einer Sinnesweise, die in sinnlosem Misshandeln Selbstherabsetzung empfinden würde. Roheit gegen die Tiere ist also darum verwerflich, weil sie Roheit der Gesinnung verrät (Spr. 12, 10; Deut. 25, 4). Aber dieser Satz ist durchaus nicht etwa dahin umzukehren, dass Gütigkeit gegen Tiere Gütigkeit der Gesinnung verrät. Die Wirklichkeit zeigt oft das Gegenteil; bei Buddhisten und Mohammedanern z. B. verbindet sich häufig zurückhaltende Schonung des tierischen Lebens mit kalter Grausamkeit gegen Menschen. In der Christenheit gibt es viel zärtliche Fürsorge für Tiere, die mit eisiger Gleichgültigkeit gegen Menschen gepaart ist. Ja, einseitige Vorliebe für Tiere ist in der Regel ein sicheres Kennzeichen der Abwesenheit der Nächstenliebe. Z. B. die Tierschutzvereine, die ja freilich manche Verdienste haben mögen, aber doch auch manche sonderbare Bestrebungen verfolgen, finden das meiste Interesse bei solchen, denen Menschenschutzvereine gegen Wucher, Ausbeutung u. s. w. sehr gleichgültig sein würden. Ihre Bestrebungen gegen Vivisektionen sind insoweit berechtigt, als diese einem für die Menschheit nutzlosen medizinischen Sport angehören. Aber soweit Vivisektionen für wichtige Forschungen der medizinischen Wissenschaft unerlässlich sind, dienen sie dem Wohl der Menschheit und sind ethisch berechtigt. Ob wir die Tiere schlachten zu unserer Lebenserhaltung, oder ob der Arzt das Tier zu Experimenten braucht im Interesse menschlicher Lebenserhaltung, macht sachlich keinen Unterschied. Dadurch wird aber die sinnlose Tierquälerei nicht gerechtfertigt, die dem medizinischen Studium einen Massenverbrauch von Kaninchen, Hunden u. s. w. opfert.

Der Widerspruch Reinhards und Rothes gegen „die Abrichtung der Tiere zu sittlich unnützen oder ihrer Natur zuwiderlaufenden Kunstfertigkeiten“ ist pedantisch. Aber verwerflich sind alle Tierkämpfe, weil die Freude an ihnen Roheit der Gesinnung beweist und nährt, um so mehr Kämpfe zwischen Menschen und Tieren. Ein Spanier hat gesagt, ohne die Stierkämpfe sei sein Volk die letzte unter den zivilisierten Nationen, mit ihnen die erste unter den barbarischen.

Hinsichtlich des Verhaltens gegen die Tiere tritt im Alten Testament viel mehr wie der sittliche Gesichtspunkt der Schonung des Eigentums des Nächsten (Deut. 22,4) der religiöse Gesichtspunkt der Scho-

nung der gotterschaffenen Natur hervor (Lev. 22,24. Deut. 22,6. 7). Dieser Gesichtspunkt, der sich auf der älteren Stufe der alttestamentlichen Frömmigkeit manchmal zu der Anschauung einer gewissen Jungfräulichkeit der Natur, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist, steigert (Ex. 20,24 ff.) kontrastiert freilich mit der Menschheitsaufgabe der Weltbeherrschung (Gen. 1,28), in der eingeschlossen liegt, dass der Mensch die äussere Natur bilden und sie vergeistigen soll. Aber wenn er mit der unpersönlichen Natur keine sittliche Gemeinschaft eingehen kann, sondern sie nur als Unterlage des geistigen Lebens dem Geiste dienstbar machen, so vereinigt es sich sehr wohl, dass er einerseits alles Materielle zu vergeistigen, also das Naturleben möglichst in das Geistesleben aufzunehmen sich bemüht, und dass er andererseits in der Schöpfung als dem Spiegel und Werkzeug der ewigen göttlichen Vernunft und Weisheit den Schöpfer ehrt, der in ihr sich offenbart. Für den gläubigen Blick ist die Welt der Ausdruck der göttlichen Ideen, der Christ betrachtet daher den ganzen wunderbaren Bau der Schöpfung mit demütiger Ehrfurcht vor dem Schöpfer. Auf der andern Seite aber verkennt die Glaubensanschauung in der endlichen Welt auch die Züge der Eitelkeit und Vergänglichkeit nicht, in denen die negative Bestimmtheit der endlichen Welt sich ausspricht, nach welcher sie noch nicht Organ des Gottesgeistes ist und noch der Befreiung von der Knechtschaft der Endlichkeit bedarf (Röm. 8,21 ff.). Die Vergeistigung der Welt wird mit angebahnt dadurch, dass die Natur in steigendem Masse Organ einer vergeistigten Menschheit und so in abgeleiteter Weise in die Weltverklärung durch das Reich Gottes mit aufgenommen wird.

Alle mutwillige Zerstörung im Gebiet der Natur, welche die Ehrfurcht vor dem Schöpfer verleugnet, ist hiernach irreligiös; aber ebenso auch Weltabhängigkeit, in der die Ehrfurcht vor dem Schöpfer in Ehrfurcht vor dem Geschaffenen umgesetzt wird, so dass ein Dienst der „Elemente der Welt“ (Gal. 4,3. 9. Kol. 2,20) entsteht.

Ein merkwürdiger Unterschied zwischen Romanen und Germanen zeigt sich darin, dass die ersteren in der Umbildung der Natur und darum ihrer Beherrschung weiterzugehen, aber eine Schonung der Natur nicht zu kennen scheinen, dass dagegen die Germanen eine gemütvolle Freude an der Natur in ihrer ursprünglichen und jungfräulichen Schönheit mit energischem Streben nach denkender Weltbeherrschung verbinden.

Die christliche Gleichsetzung der Selbstförderung mit der Förderung der Gemeinschaft wird am einleuchtendsten beleuchtet durch das Lebenswerk Jesu Christi. Seine messianische Berufstätigkeit war ausgefüllt durch das Wirken der Liebe zur Welt (Luk. 19,10. 5,32). Aber da die von ihm beabsichtigte und sachlich begründete Gemeinde der Gläubigen erst durch die Ausgiessung des Heiligen Geistes verwirklicht wurde, war das Ergebnis seiner messianischen Selbstdarstellung und Selbstbetätigung zunächst seine



Selbstvollendung als Erlöser (Joh. 16,33. Hebr. 5,8. 9). Dass es unerlässlich zu seinem Erlösungswerk gehörte, in vollendeter Liebesbewährung die ethische Selbstverwirklichung seiner Erlöserwürde zu vollziehen, hat er dahin ausgesprochen (Joh. 10,17 f. 14,31. 15,10), dass die Bewährung der Liebe in der Tat die Liebeseinheit mit seinem Vater, also seine Sohnesqualität sittlich bedingte. Und so geschlossen ist der Zusammenhang seiner sündlosen Selbstbewährung und Selbstvollendung für ihn selbst und der Vollziehung des Erlösungswerks für die Gemeinde, dass er in jener (Joh. 17,1 ff.) diese eingeschlossen sehen konnte, ohne dass eine Gemeinde schon in die äussere Erscheinung getreten war. In der sittlichen Selbstvollziehung seiner Erlöserwürde konnte er seinen Lebenszweck als vollzogen ansehen (Joh. 19,30), insofern in diesem Individuellen die universelle Wirkungskraft der Erlösung der ganzen Menschheit beschlossen war. Daraus folgt, dass alle Weltverbesserung ohne Selbstverbesserung wurzellos ist, und dass alle redliche Arbeit an sich selbst in ihrer Auswirkung der Gesellschaft zugute kommen muss.

Die These, dass wahre Selbstförderung die Förderung anderer, wahrhafte Förderung anderer Selbstförderung in sich schliesst, ergibt sich der biblischen Auffassung, für die die religiöse Persönlichkeit sittliche Persönlichkeit sein muss, und die sittliche Persönlichkeit nur als religiöse Wirklichkeit ist. Auf anderem Boden ist, wie die mönchische Mystik und die utilitaristische Moral zeigt, diese Verbindung gekünstelt. Wenn z. B. Wolf in der Selbstvervollkommnung die Vervollkommnung anderer eingeschlossen sah, so ist das eine zweifelhafte Ableitung, die, klar durchgeführt, einen sehr dünnen Inhalt ergeben würde. Und wenn Pufendorf aus dem sozialen Prinzip die Pflichten gegen sich selbst ableitete, so würde diese Ableitung, wenn der christliche Gedanke der Persönlichkeit nicht schon vorausgesetzt wird, keinen einheitlichen Gesichtspunkt ergeben.

Dagegen stellte sich K. Phil. Fischer (Spekul. Ethik. Erl. 1851. S. 109) auf christlichen Boden, wenn er die wahre Freiheit gleichsetzte „dem Willen der Liebe, welcher durch seine Selbstverleugnung und Aufopferung und durch das Leben in Gott und für ihn und durch die Selbstbestimmung des Einzelnen zum geistigen Mitglied der Menschheit die Bestimmung oder Idee der Persönlichkeit verwirklicht“.

§ 64.

## Das Recht der Selbsterhaltung.

G. von Below, Das Duell in Deutschland. 2. Aufl. Kassel 1896.  
A. von Boguslawski, Die Ehre und das Duell. Berlin 1896. Die Anti-

duellbewegung. B. 1902. Hering, Das Duell. Berlin 1896. Cremer, Duell und Ehre. Gütersloh 1894. Balan, Duell und Ehre. Berlin 1890. Stier, Die Ehre in der Bibel. Berlin 1897. Gewissenszeugnis eines Duellanten gegen das Duell. Stettin 1897. Haas, Für und wider das Duell. W. 1899. Patzschke, Duell. Evang. Volksl. 1900. Walcker, Duellfrage. L. 1902. M. von Wimpffen, Zweikampf und Wille. B. u. L. 1902. C. von Rüts, Die Duellgegnerschaft. B. 1902. Liepmann, Duell und Ehre, Berlin 1904. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmissbrauch. Halle 1894. Handbuch der deutschen Trinker- und Trunksuchtsfrage. Gotha 1891. Alkoholismus und seine Bekämpfung. Evang. Volkslexikon. Bielefeld und Leipzig 1900. L. von Stein, Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der franz. Revolution. Leipzig 1850. M. von Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Leipzig 1897. Stein, Die soziale Frage im Licht der Philosophie. Stuttgart 1897. Adler, Die Zukunft der sozialen Frage. Jena 1900. Godwin, Eigentum. L. 1904. Geyer, Die Lehre von der Notwehr. Jena 1857. Lemme, Notwehr. Evang. Volkslex. 1900.

Der Selbsterhaltungstrieb als natürlicher Lebenstrieb jedes organischen Wesens ist von dem Schöpfer als Bedingung des Bestandes der Schöpfung jedem Individuum eingesenkt, so dass Selbstvernichtung ausser dem bewussten Menschen, der sich durch freie Selbstbestimmung widernatürlich verhalten kann, nicht vorkommt. Eine prinzipielle Stillestellung dieses Triebes, wie sie der Buddhismus, eine Negation desselben, wie sie die neuplatonische und manche mönchische Askese vertreten hat, ist also in sich ungesund und widergöttlich. Wenn sich der Selbsterhaltungstrieb des Kindes Gottes in einziger Wertschätzung des höchsten Guts auf die Bewahrung der Seele zum ewigen Leben richtet, so erhält derselbe darin zwar seine höchste Weihe und Vervollkommnung, aber nicht so, dass er in bezug auf die irdische Existenz aufgehoben würde (Joh. 17, 11. Phil. 1, 23. 24). Das Bangen Jesu vor dem Tode (Matth. 26, 37 ff.) wie der Kampf des Paulus um sein Leben (Apostelg. 21 ff.) beweisen die Ungesundheit der mönchischen Himmelssehnsucht, die das irdische Leben nur negativ als etwas Aufzugebendes behandelt und misshandelt und es schon proleptisch als etwas Aufgehobenes hinstellen sich bemüht. Vielmehr muss sich die wahrhaft christliche Hoffnung mit der Würdigung der irdischen Existenz als einer täglich neuen Gottesgabe verbinden. Denn der Jünger Jesu hat doch eben nicht nur eine individuelle religiöse Aufgabe für das Jenseits, sondern auch eine soziale sittliche Aufgabe für das Diesseits, die in jene mit eingeschlossen ist. Denn das Reich Gottes fordert zu seiner Darstellung und

Ausbreitung solche, die es in sich tragen und im Leben bewähren. Die irdische Existenz darf darum dem gläubigen Christen nicht etwas Gleichgültiges sein. Denn die Gott im Geist und in der Wahrheit anbetende Gemeinde ist nach Joh. 4,23 für Gott nicht etwas Gleichgültiges. Der Gläubige fasst sein Leben auf als einen der göttlichen Bestimmung entsprechenden Gottesdienst. Er muss es also auch als gottgewollt ansehen, dass er an der Stelle, an die Gott ihn gestellt hat, seinen Platz behauptet in der Selbsterhaltung seines Lebens, seiner Berufsstellung und seiner bürgerlichen Geltung.

1. Das Recht der Selbsterhaltung schliesst in sich die Zulässigkeit der Benutzung des staatlichen Schutzes und des Gebrauchs des Rechtsweges und, wo beides versagt, innerhalb der erlaubten Grenzen der Notwehr. Von einer Pflicht (etwa Selbstpflicht) der Anwendung dieser Schutzmittel kann nicht prinzipiell und allgemein, sondern nur unter Umständen die Rede sein, wo es die Rücksichtnahme auf andere verlangt. Christlich kann in Anbetracht der Anweisung Jesu, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, nur die Frage sein, ob ihre Anwendung überhaupt sittlich berechtigt ist. Denn nicht nur Jesus Christus selbst scheint den tätigen Widerstand gegen das Unrecht ausgeschlossen zu haben (Matth. 5,39—48. Luk. 6,27—30), sondern auch die Apostel schärfen ein, das Unrecht zu leiden (1. Kor. 6,7. 1. Petr. 2,19), das Böse nicht mit Bösem zu vergelten (Röm. 12,7. 1. Thess. 5,15), sondern mit Gutem zu überwinden (Röm. 12,21). Mittelalterliche Sekten haben demgemäss die Bewährung des Christenstandes besonders im Leiden des Unrechts gesehen, auch Mennoniten haben jede Abwehr des Bösen für Unrecht erklärt, und bei Luther finden sich ähnliche Gedanken. Wenn aber als Regel der Schriftauslegung gelten muss, dass der wahre Schriftsinn nicht gefunden wird durch buchstäbelnde Gesetzhlichkeit, welche die Schrift nach Art eines Rechtskanons handhabt, sondern durch kongeniale Reproduktion aus dem Geist des Glaubens heraus, so kann auch ein lediglich passives Verhalten dem Unrecht gegenüber nicht als schriftgemäss angesehen werden. Vielmehr muss, wenn die Liebe das Wesen des Sittlichen ausmacht, aus ihr das Verhalten zum Unrecht sich bestimmen. Dem entsprechen auch die Einzelbestimmungen, in denen Jesus Matth. 5,39 ff. die Grundregel, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, entfaltet: Beleidigungen, Beeinträchtigungen und ungerechte Zumutungen im Privatverkehr soll die Liebe imstande sein, über sich ergehen zu lassen. Der durchschlagende Gesichtspunkt ist hier offenbar die Bewährung

der Reichsgottesgesinnung in demütigem und geduldigem Ertragen des Unrechts. Weit entfernt, demselben gegenüber sich in seiner Liebesgesinnung selbst aufzugeben, soll der Jünger Jesu sie gerade, wo sie auf eine solche Probe gestellt wird, in der sie bei einem Weltmenschen nie zu finden sein würde, einsetzen und durch Einsetzung verbreiten. Dieselbe Regel gilt also auch heute in allen Privatverhältnissen, in denen das demütige Ertragen des Unrechts die Liebesgesinnung, der es entspringt, auch in andern zu pflanzen und dadurch dem Reich Gottes zu dienen imstande ist. Wo aber das demütige Übersichgehenlassen schwerer Eingriffe in den eigenen Lebensbestand nicht nur partikuläre Beeinträchtigungen, sondern ein Untergraben der Existenz erfahren würde, wo es ferner nicht der Ausbreitung der Reichsgottesgesinnung dienen, sondern frecher Roheit den Bestand der Kinder Gottes opfern würde, ist ein bloss passives Verhalten nicht geboten, sondern die Benutzung von Schutzmitteln erlaubt, wie auch der Apostel Paulus dem jüdischen Hass gegenüber sich der geordneten Schutzmittel des Staats und Rechts bedient hat. Ausschlaggebend muss also für das Leiden des Unrechts der Gesichtspunkt sein, dass durch die Art, wie es vollzogen wird, die Nächsten gefördert werden. Wenn aber nicht ein sittlich wertvolles Leiden des Unrechts, sondern ein Gewährenlassen des Unrechts, durch das der Ungerechtigkeit Tor und Tür geöffnet werden würde, stattfände, so ist die Abwehr sittlich erlaubt, unter Umständen geboten.

Hier wie in andern Fällen darf nicht ausser acht gelassen werden dass Jesus verhältnismässig einfache Privatverhältnisse vor Augen hat deren Regeln nicht gedankenlos auf unsere reich entwickelten Kulturverhältnisse übertragen werden können, ohne gelegentlich in ihr Gegenteil verkehrt zu werden. Was würde z. B. aus der in der Wüste geltenden Regel, jeden Fremdling gastfreundlich aufzunehmen, bei uns gegenüber den zahllosen Strolchen und Vagabunden? Und was wird aus der Regel Jesu, jedem Bittenden zu geben (Matth. 5,42), die völlig sachentsprechend war, wo nur Bedürftige baten, bei uns, wo zahllose Gauner die Almosen als Erhaltungsmittel der Lasterhaftigkeit missbrauchen? Ebenso würde gegenwärtig bloss passive Nachgiebigkeit die christlichen Geschäftsleute der Vernichtung anheimliefern: in dem angespannten Konkurrenzkampfe würden sie durch die Bosheit und Brutalität niedergerrannt werden, ohne Erfolg für die Ausbreitung der Liebesgesinnung, vielmehr begleitet vom Hohnlachen der Konkurrenten. Es gibt viele Lagen, in denen man ein Recht hat, mit Hamlet zu fragen: „Meinst du, man könne leichter auf mir als auf einer Flöte blasen?“ Das Ertragen des Unrechts muss im Privatverkehr in den einzelnen Beziehungen

wie Matth. 5,39f. geübt werden in Liebe und zur Förderung der Liebe. Aber gegenüber der gehässigen und boshaften Untergrabung der Existenz, deren Gewährenlassen die Bosheit fördern würde, tritt das Recht der Selbsterhaltung ein.

Die Untersagung jeder aktiven Gegenwirkung gegen das Unrecht kann ganz unmöglich der Sinn der Anweisungen Jesu sein, weil sie eine ungezügelte Entfesselung der Bosheit zur Folge haben müsste, die alle sittlichen Verhältnisse zerstören würde. Das Leiden des Unrechts kann im Zusammenhang der Gesamtlehre Jesu nur so gemeint sein, dass es den Aufbau des Reichs Gottes dienen, nicht aber so, dass es die Ungerechtigkeit fördern soll. Gewiesen ist dem Christen durch dasselbe ein Liebesverhalten, das nie von Rachsucht und Gehässigkeit, auch nicht vom Eigensinn des Vergeltungstriebes beseelt ist, sondern das lediglich bemüht ist, in dem Unrecht tuenden Nebenmenschen die unsittliche Gesinnung durch Liebesgesinnung zu verdrängen.

2. Ist beim Christen die Betätigung des irdischen Selbsterhaltungstriebes berechtigt, so darf er 1) genießen und benutzen, was Gott für die Erhaltung des leiblichen Lebens gegeben hat. Er braucht sich also weder durch den Vegetarianismus noch durch die Temperenz- und Abstinenzbestrebungen noch durch den Formalismus der Gebetsheilung, der Arzt und Heilmittel ablehnt oder verwirft, ein Joch aufladen zu lassen.

a) Die Ernährung durch Pflanzenkost ist in manchen Ländern ein Ergebnis der Armut oder des Klimas. Die Verwerfung der Fleischnahrung aber ergab sich im Buddhismus aus der Weltverneinung, die verbietet, ein lebendes Wesen zu töten, in Verbindung mit der Seelenwanderungslehre, die Mensch und Tier auf eine Stufe stellte. (Vgl. § 10, 1, a). Der moderne Vegetarianismus aber, der ohne religiöse Gründe Fleischnahrung verwirft, ist, wenn er in Form gesetzlicher Forderung auftritt, eine Beschränkung, die schon an der Notwendigkeit der Ernährung des Kindes durch Muttermilch lächerlich wird, und wenn er sich auf die Verwerfung der Tötung von Tieren zurückzieht, für den gläubigen Christen schon an der Auktorität der heiligen Schrift scheitert. Die wissenschaftlichen Untersuchungen beweisen, dass der Bau des menschlichen Körpers gemischte Ernährung fordert. Prinzipieller theoretischer Vegetarianismus ist daher verwerflich. Praktisch-individueller ist nach Röm. 14 in Liebe zu tragen. Der Versuch, ihm eine ethische Begründung zu geben (Gleizès, Struve), kann immer nur mit willkürlichen Erfindungen (wie, dass die Fleischnahrung Leidenschaften anrege) gemacht werden, während die Wirklichkeit weder bei Nationen noch bei Individuen gezeigt hat, dass die Vegetarianer bessere Menschen als die „Carnivoren“ sind.



b) Während die vegetarianischen Bestrebungen schrullenhaft sind, ist die Antialkoholbewegung in sich berechtigt, ja notwendig, da der Alkoholismus nicht nur Einzelne, sondern in manchen Ländern Bevölkerungsklassen physisch und moralisch schädigt, vergiftet, oft zugrunde richtet. Diesem Krebschaden entgegenzuwirken, ist nicht nur Sache der Regierungen, die bisher meist bedauerliche Lauheit zeigen, und der Gesetzgebung, die hierin noch sehr rückständig ist, sondern auch sozialer Arbeit und besonders im Sinne der christlichen Barmherzigkeitsübung Aufgabe der Einzelnen. Prinzipiell ist also sowohl die Mässigkeitsbewegung (Temperenz) als auch, da viele zu willensschwach sind, den Genuss alkoholhaltiger Getränke einzuschränken, und eher den Entschluss gänzlicher Enthaltung durchzuführen imstande sind, die Enthaltsamkeitsbewegung (Abstinenz) berechtigt. Die direkten Erfolge der Antialkoholbewegung, die von ihren Vertretern sehr hoch eingeschätzt werden, von kühlen Beobachtern gering, scheinen doch angesichts der Zahlen der Statistik etwas zweifelhaft. Wichtig aber ist die durch Geistliche, Ärzte und Volkswirtschaftslehrer angebahnte und durch die Tätigkeit der Mässigkeitsvereine geförderte Klärung des öffentlichen Urteils über die Verwerflichkeit der Trunksitten und ihre verderblichen Folgen. Und bedeutungsvoll ist besonders die Einwirkung jener Bemühungen auf die öffentliche Gesetzgebung, die in Norwegen gute Erfolge erzielt hat, während in Deutschland staatliche Massnahmen noch durch das Interesse an den Steuerquellen und die Furcht vor dem politischen Einfluss der Schankwirte bei den Wahlen gehindert werden, auch durch solche, die selbst in den schlimmsten Trunksitten gross geworden sind, nicht gefördert werden. Und doch liegt in der Einwirkung auf die Gesetzgebung die wichtigste Aufgabe der Mässigkeitsbewegung. Die Trinkerasyile verdienen unbedingte Unterstützung; und da viele Geheilte ohne Halt an andern wieder rückfällig werden, sind Enthaltsamkeitsvereine für solche nützlich. Moralische Heilung sollte aber immer auf religiöser Grundlage erstrebt werden; und darum wäre wohl die Aufnahme der Geheilten in christliche Vereine wichtiger. Aber viel zu sehr ist in der Antialkoholbewegung vergessen, dass die positive Pflanzung religiöser Gesinnung eine viel wirksamere Gegenwirkung ist als die lediglich negative, deren Ergebnis bisher gering ist. Ein gläubiger Christ übt von selbst Mässigkeit. Die prinzipielle Verwerfung aller alkoholhaltigen Getränke, die aus der Abstinenz ein Gesetz für alle machen will, scheitert schon an der Tatsache des heiligen Abendmahls, die den Wein als Gottesgabe hinstellt. Aber die praktische Abstinenz, die bei Anerkennung der Erlaubtheit des Genusses sich ihn des Beispiels wegen versagt, um andern zu dienen, ist eine sittliche Tat der Barmherzigkeit. Die wichtigste sittliche Aufgabe haben hier stets die Familienväter. Es wäre aber von allen Einsichtigen überhaupt dahin zu wirken, dass die Trinksitten die herrschende Stellung, die sie in der Geselligkeit haben, verlieren.

Eine traurige Verirrung aber ist es, wenn manche Abstinenzler im Antialkoholismus „die“ Moralität oder einen Ersatz der Religion sehen oder in ihn das Schwergewicht des Christentums legen. Die Aus-



schliessung des Weins vom Abendmahl in vielen nordamerikanischen Gemeinden beleuchtet die Verwirrung in den Köpfen der Extremen. Es ist ja bekannt, welche Erfolge die entschiedenen Teetotaler in einer Reihe nordamerikanischer Staaten durch das Verbot der Erzeugung und des Vertriebs von Alkohol erreicht haben; aber ebenso bekannt ist auch die Heuchelei, mit der das Verbot umgangen wird.

c) Über die Verwerfung von Arzt und Heilmitteln vgl. meine Schrift „Die Macht des Gebets mit besonderer Beziehung auf Krankenheilung“. Barmen 1887.

Heilmittel sind eine Gottesgabe. Und zwischen Heilmitteln und Nahrungsmitteln besteht ebensowenig ein prinzipieller Unterschied wie zwischen ärztlicher Behandlung und vernunftmässiger Lebensweise. Je mehr aber die Therapie in Hygiene übergeht, desto mehr wird dieser Unterschied hinfällig.

Prinzipielle Ablehnung von Arzt und Heilmitteln kann unter Umständen mit schwerer Gewissensverantwortung belasten. Der Einzelne kann für sich selbst seiner Überzeugung folgen. Aber andern ärztliche Hilfe zu versagen, kann pflichtwidrig werden. Für sich selbst kann man primär nur von einem Recht der Benutzung von Arzt und Heilmitteln reden, nicht von einer Pflicht; pflichtmässig wird sie erst aus Rücksicht auf Familie und amtliche Aufgaben.

Die blinde Abhängigkeit von Ärzten ist ebenso unchristlich wie das blinde Vertrauen. Der Halt des Christen muss das Vertrauen auf Gott und die Hingebung an Gott sein. Eine christliche Familie sollte daher eine regelmässige Unterstellung unter hausärztliche Inspektion als eine Art Vorsehung überhaupt nicht kennen. Gerade weil es Menschen gibt, die mehr an den Arzt glauben als an Gott (oft sogar in Form kindlichen Aberglaubens), sollten christliche Familien fest sein in dem unerschütterlichen Gottvertrauen, das menschlichen Rat und menschliche Hilfe nur braucht in Unterordnung unter die göttliche Vorsehung. Aber vorbehalten, dass nur Gott Leben und Gesundheit gibt, ist doch festzustellen, dass das Wissen und die Kunst des tüchtigen Arztes über die durch wissenschaftliche Forschung gewonnenen Methoden der Gesundheitserhaltung unterrichtet ist. Wäre es nicht gewissenlos, in Vergiftungsfällen, wo einfache ärztliche Weisung Lebensrettung bedeutet, den ärztlichen Rat abzulehnen, bei Krankheiten, in denen die Medizin sichere Verfahrensweisen gefunden hat, den Leidenden dem Tode zu überantworten, bei äusserlichen Verletzungen, bei denen die Operation unerlässlich ist, diese zu verhindern?

2) Da die individuelle Existenz schon vermöge des Bedürfnisses der Nahrung und Kleidung, mit individuellem Eigentum unauflöslich verknüpft ist, gehört zum Recht der Selbsterhaltung auch die Aneignung und Vermehrung von Gütern. Ist der sittliche Dienst der Gemeinschaft im Allgemeinen durch Gütererwerb in einem bestimmten Beruf bedingt, so schliesst die Selbstbewahrung auch beim Christen die Aufrechterhaltung und Aus-

dehnung des persönlichen Eigentums in sich. Freilich untersteht der Erwerb den sittlichen Gesichtspunkten der Versorgung der Seinen (1. Tim. 5,8), der Unterstützung anderer (Eph. 4,28) u. s. w. und darf das Hingehenlassen von Beeinträchtigungen (Matth. 5,40) ebensowenig ausschliessen wie die Opferwilligkeit. Aber die Selbstentäusserung an die Bedürftigkeit ist etwas anderes wie die Nachgiebigkeit gegen das Unrecht. Und muss diese geübt werden, wo sie Ausfluss der Liebe ist, so fordert doch eben auch die Liebe die Eindämmung roher Gewalttat, welche den Bestand der Moral gefährdet. Schädigungen im Einzelnen soll der Christ ertragen, soweit er dadurch der Verbreitung sittlicher Gesinnung dient. Aber Untergrabung der Existenz gibt ihm das Recht aktiver Gegenwirkung. Und allgemeine Verwilderung der Rechtsbegriffe fordert kräftiges Eingreifen.

Gütergemeinschaft (vgl. § 46,2).

Da es sittlichen Gemeinschaftsdienst nicht gibt in Absorbierung durch die Gemeinschaft, sondern nur in persönlicher Selbständigkeit, so besteht auch in der Güterproduktion der rechte Gemeinschaftsdienst nicht in der Aufsaugung der individuellen Leistung durch die Gesellschaft, sondern in der persönlichen Krafteinsetzung in Beziehung zur individuellen Selbstbehauptung. Alle kommunistischen Organisationen scheitern denn auch, wie wiederholte Versuche der neueren Zeit in Nordamerika gezeigt haben, an der Lahmlegung des individuellen Selbsterhaltungstriebes. Und selbst der Gemeinbesitz der russischen Bauernschaften rächt sich durch Raubbau und Nachlässigkeit. Angesichts der tatsächlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur ist eben anzuerkennen, dass in allen Vereinigungen zu gemeinsamer Leistung, in denen auf den guten Willen der Einzelnen gerechnet ist, Selbstsucht, Trägheit und Genussucht vieler das Übergewicht über den Idealismus weniger erlangt, und in solchen, in denen die Festigkeit der Organisation die Leistungen erzwingt, die Herrschaft weniger die Geltung der übrigen erstickt. Jeder Kommunismus muss so in sich absterben oder in Despotismus übergehen.

Wenn also Saint-Simonisten die Gütergemeinschaft als Konsequenz der christlichen Bruderliebe hinstellen wollten (vgl. Lamennais, Worte eines Gläubigen. 1834), so ist vom Boden des Christentums aus geltend zu machen, dass dieses Persönlichkeiten will, und da die Geltung der Persönlichkeit mit individuellem Eigentum verknüpft ist, in prinzipiellem Gegensatz zu kommunistischen Prinzipien steht. Zwangsmässige Gütergemeinschaft ist also nicht bloss sozialpolitisch, sondern auch sittlich verwerflich. Fakultative Gütergemeinschaft lässt sich nicht prinzipiell beanstanden. Die Erfahrung zeigt aber, dass jede Organisation gemeinsamen Besitzes die Tendenz in sich trägt, aus einer Arbeitsgenossenschaft in eine Genussgenossenschaft umzuschlagen: die ganze Geschichte des Mönchtums illustriert diese vollkommen gleichmässige Tendenz.

Der Kommunismus in Form allgemeiner Aufhebung des Privateigentums in eine grosse Arbeitsgenossenschaft ist durchgeführt durch Karl Marx († 1883), durch den er zum Programm des modernen Sozialismus geworden ist. Die herrschende Zukunftsidee der Sozialdemokratie wurde so die internationale Umbildung der Menschheit in eine Arbeitsgenossenschaft. Diese gründete sich auf den Umsturz der gegenwärtigen Gesellschaftsverfassung, dem die Neuordnung aller Verhältnisse in dem Sinne folgen sollte, dass die Einzelnen lediglich Arbeiter oder Angestellte der Gesellschaft würden. Aber trotz Bellamy („Rückblick aus dem Jahre 2000“) lässt sich von der Möglichkeit eines kommunistischen Gemeinwesens kein durchführbares Bild entwerfen. Denn die Verschiedenheit der Arbeit begründet Verschiedenheit ihres Ertrags. Oder soll alle Arbeit nur nach der Zeit eingeschätzt werden? Und wer kontrolliert diese? Und lässt sich geistige Arbeit kontrollieren?

Die Grundidee des Kommunismus, nämlich die Ersetzung des Privatbesitzes durch den Gemeinbesitz, scheitert schon, da Gemeinbesitz der Menschheit undurchführbar ist, an der Frage, wie weit die Arbeits- und Besitzgemeinschaft ausgedehnt werden soll. Ist sie nur denkbar innerhalb der nationalen und staatlichen Verbände, so bleiben auch Interessengegensätze dieser bestehen, aus denen unvermeidlich Kollisionen erwachsen. Das kommunistische Prinzip ist aber nur auf den Frieden berechnet. Jede feindliche Invasion würde seine Organisation, die einen ungeheuren bürokratischen Apparat erfordern würde, über den Haufen werfen. Als gesunder durchführbarer Kern des Kollektivismus bleibt also nur übrig, was grossenteils schon durchgeführt ist, nämlich die Verstaatlichung aller derjenigen Güter und Betriebe, deren Überlassung an Privatbesitz und Privatspekulation der öffentlichen Wohlfahrt im Wege steht.

Muss der Christ gegenüber den Brüdern in Gastlichkeit und Mitteilsamkeit sein Eigentum unter dem Gesichtspunkt ansehen und behandeln, dass die Gemeinde eine Gottesfamilie ist, und gegenüber allen Menschen in Wohltun und Milde unter dem, dass es geliehenes und anvertrautes ist, so kann er doch eben die Kraft des Dienens nicht durch Verschleuderung erhalten, sondern nur durch produktive „Eigentumhaftigkeit“. Erwerbsfreudigkeit und Sparsamkeit ziemt also auch dem Christen.

### 3. Notwehr.

Die Notwehr, die Stämme, Völker und Staaten durch Kriege üben (und zwar nicht bloss durch Verteidigungskriege, sondern gelegentlich auch durch Angriffskriege), steht hier, wo es sich um die individuelle Selbsterhaltung (Privatnotwehr) handelt, nicht in Frage; immerhin dient der Gesichtspunkt, dass es sich auch in jener Gesamtnotwehr um die Erhaltung der Persönlichkeit handelt, mit zur Rechtfertigung der Beteiligung des Christen am Kriege.

Die Notwehr als unmittelbare Äusserung oder Betätigung des Selbsterhaltungstriebes richtet sich in Form der Selbsthilfe gegen einen gewaltsamen unrechtmässigen Eingriff in den persönlichen Lebensbestand. Bei der Unmöglichkeit oder dem Ausbleiben der Staats- und Rechtshilfe ist sie die berechnete Reaktion der Selbsterhaltung gegen unsittliche Beeinträchtigungen derselben; sie tritt nur da ein, wo die Plötzlichkeit des Angriffs eine andere Abwehr unmöglich macht.

Die Notwehr fällt sowohl unter juridische wie unter moralische Beurteilung. Strafgesetzbuch f. d. deutsche Reich § 53: „Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff von sich oder einem andern abzuwenden.“

Hier wie in andern Fällen, wo sich Moral und Recht berühren, gilt der Kanon, dass, was rechtlich erlaubt ist, es darum noch nicht ethisch ist, und was ethisch erlaubt ist, nicht immer rechtlich formuliert ist.

Die Notwehr bezieht sich auf die Erhaltung 1) des Lebens, 2) des Eigentums, 3) der Ehre.

1) Wenn die Persönlichkeit durch rohen Frevel in ihrem Bestande gefährdet, also durch Geschehenlassen des Unrechts die Möglichkeit eines Wirkens für das Reich Gottes aufgehoben würde, ist die Notwehr bis zu der Grenze berechnete, dass der Angriff unschädlich gemacht wird, muss aber von der Absicht der Förderung des Reichs Gottes geleitet bleiben und darf die Liebesgesinnung nicht verleugnen, die auf das wahre Wohl des Nächsten bedacht ist. Möglichste Schonung und religiös-sittliche Förderung des Angreifers muss der Christ auch in der Notwehr im Auge behalten. Unmöglich kann dem Christen das Leben eines Mörders wertvoller sein als das eigene. Er ist als unter Umständen selbst zur Vernichtung des Angreifers berechnete. Die Absicht darf jedenfalls nichts anderes als eben nur die Unschädlichmachung des Angriffs sein.

2) Hinsichtlich des Eigentums gilt Notwehr nur in Fällen, in denen der Dieb auf frischer Tat ertappt wird. Auch hier kann nicht von einer Pflicht, sondern nur von einem Recht die Rede sein, da der Besitzer recht wohl, um einen Kampf auf Tod und Leben zu vermeiden, die Abwehr unterlassen kann.

3) Zur Verteidigung der Ehre findet Notwehr nur ausnahmsweise statt, wenn augenblickliche Hemmung oder Zurückweisung von Angriffen als Existenzbedingung erscheint.

Nach den oben gezeichneten allgemeinen Richtlinien über den Sinn der Selbsterhaltung kann von einer Pflicht der Notwehr, die Schwarze und Rothe behaupteten, nicht die Rede sein. Wäre sie es, müsste sie

von Frauen in gleicher Weise geübt werden wie von Männern. Tatsächlich aber ist sie nach Temperament und Charakter individuell.

4. Wenn die Notwehr einen partiellen Kriegszustand betrifft, in dem der Angreifer sich ausserhalb der sittlichen Gemeinschaft stellt, und der Angegriffene jenem gegenüber die bedrohte, ja schon durchbrochene Rechtsordnung vertritt, so ist die Frage, ob auch, abgesehen von solchen Fällen, in denen wegen der Plötzlichkeit des Angriffs der Schutz der Rechtsordnung versagt, Selbsthilfe geübt werden darf. Nun liegt aber in der Geltung von Recht und Gesetz an und für sich die grundsätzliche Aufhebung jeder eigenmächtigen gewaltsamen Selbsthilfe. Barbarei und Zivilisation unterscheiden sich eben durch willkürliche Selbsthilfe und geordneten Rechtsschutz. Also sind auch auf dem Boden christlicher Zivilisation Blutrache und Duell nur als Reste barbarischer Zustände zu beurteilen, die sich als archaische Fremdlinge bis in die Neuzeit erhalten haben wie Ohringe, Tätowierungen und Stierkämpfe.

Dass die Blutrache bei uns anders beurteilt wird wie der Zweikampf, hat lediglich zufällige Gründe. Wo beides durch die christliche Kultur überwunden ist, muss es in historischer Betrachtung auf die gleiche Linie gestellt werden. Die Blutrache, in Zuständen der Rechtlosigkeit überall herrschend, hat in Europa nur noch auf Korsika (wo sie jedoch auch im Absterben ist) und auf der Balkanhalbinsel Geltung, muss aber überall dem staatlichen Rechtsschutz weichen. Im Prinzip steht aber der Rechtsschutz der Ehre dem Rechtsschutz des Lebens gleich. Und sowie in geordneten Kulturzuständen Obrigkeit, Gesetz und Recht dem Individuum Schutz gewährt, ist zur Wahrung persönlicher Ehre an Stelle der gewaltsamen Selbsthilfe nur noch die Benutzung des geordneten Rechtsweges berechtigt. Eine grosse Schwierigkeit liegt aber darin, dass Angriffe gegen die Ehre viel schwerer greifbar sind als Angriffe gegen das Leben. Viele Schädigungen der Ehre sind tief eingreifend und doch juristisch nicht fassbar. Und das Gerichtsverfahren ist oft zu unbeholfen und unzuverlässig, als dass der in seiner Ehre Gekränkte seinen guten Namen auch noch diesem preisgeben sollte. Die Unzulänglichkeit des Rechtsschutzes entfacht aber stets den Trieb der Selbsthilfe. Daher ist die Fortdauer der Duell-Unsitten wenigstens erklärlich. Der Grund derselben liegt aber nicht bloss in dem Gesagten, aus dem eine relative Berechtigung gewaltsamer Selbsthilfe (was das Duell eben nicht ist) etwa abgeleitet werden könnte; sondern der Grund des Duells liegt noch vielmehr darin, dass nach gewissen Traditionen es vielen nicht als ehrenhaft gilt, bei Beleidigungen den geordneten Rechtsweg zu benutzen, dass die Rauflust einen ehrenhaft aussehenden Anlass der Selbstentfaltung sucht, und dass die moralische Verkommenheit ein traditionelles Mittel angeblicher Wiederherstellung der Ehre zur Rehabilitation benutzt. Das



Letztere nun („sich wieder ehrlich schiessen“) ist ein trauriges Zeichen der moralischen Verfassung einer Gesellschaftsschicht, die derartiges nicht bloss duldet, sondern überhaupt erträgt. Das Erste ist barbarisch. Und wenn man hinsichtlich der Rauflust anführt, dass es doch besser sei, wenn sie sich in geordneten Formen bewege, als wenn sie zu häurischer Roheit herabsinke, so ist dem entgegenzuhalten, dass der Sünde nie der Schein geordneter Berechtigung gegeben werden darf.

Vgl. Mejer, Geschichte der Ordalien, besonders der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland. Jena 1795. Unger, Der gerichtliche Zweikampf. Jena 1847. Gneist, Der Zweikampf und die germanische Ehre. 1818. Graf Coudenhove, Der Minotaur der Ehre. B. 1902. Briegger, Das Duell, Saalgau 1902. C. Müller, Moloch-Ehre. Freiburg und Leipzig 1903.

Der Zweikampf oder das Duell ist der in traditionell geregelten Formen verlaufende Kampf mit tödlichen Waffen zum Zweck der Erhaltung persönlicher Ehre. Es ist also kein Akt der Notwehr oder der gewaltsamen Selbsthilfe im Sinne der Notwehr, sondern ein Verfahren der Selbsthilfe, das einem neben dem Gesetz hergehenden und ihm widersprechenden traditionellen Ehrenkodex entspricht.

1. Geschichtlich betrachtet ist das gegenwärtige Duell ein Kopf ohne Rumpf, d. h. ein seines ursprünglichen Sinnes beraubtes Überbleibsel einer unter früheren Verhältnissen und Anschauungen sinnvollen Einrichtung.

a) Das Heidentum kennt zahlreiche Formen religiöser Rechtsproben, die uns im Licht des Aberglaubens erscheinen (wie z. B. die Probe, ob die Wunden einer Leiche beim Nahen des Mörders zu fließen anfangen). Das altgermanische Heidentum aber hatte unter mannigfachen religiösen Rechtsproben auch das Gottesurteil des Zweikampfs. Die Vorstellung des Gottesurteils (nämlich die Meinung, dass die Gottheit in bestimmten Schickungen an ihrer Unsichtbarkeit heraustrete und über den Wert oder Unwert dessen, den sie treffen, ihr deutlich vernehmbares Urteil abgebe) war in allen antiken Religionen verbreitet (Apg. 28,4), wurde im ältesten Apostelkreise (vor Pfingsten) zugelassen in Anwendung des Loses (Apg. 1,24 ff.), ist aber auf christlichem Boden von der Gottes- und Weltanschauung ausgeschieden. Aus der germanischen Kampfesfreudigkeit erklären sich die Rechtsproben, in denen das Urteil der Gottheit durch den gewirkten oder zugelassenen Erfolg an den Tag bringen sollte, auf wessen Seite von zwei Kämpfern das Recht liege. Mit vielem anderen heidnischen Aberglauben übernahmen die Germanen auch die Gottesurteile des Zweikampfs auf den Boden der katholischen Kirche. Diese hat den Zweikampf von früh an bekämpft, soweit und solange sie die Vorstellung des Gottesurteils gewähren liess, den tödlichen zu verhindern gesucht, sowie sie aber mit dem Wahn des Gottesurteils brach (was ja von vornherein jede klare christliche Erkenntnis musste), den Zweikampf überhaupt zu beseitigen sich bemüht. Abergläubische Rechtsproben als Gottesurteile anzusehen, war ja überhaupt angesichts der christlichen Gottesidee wie einigermaßen geklärter Erfahrung



zu sinnlos, als dass sich das heidnische Vorurteil auf kirchlichem Boden hätte behaupten können. Und in dem Masse, wie der Aberglaube eines rechtlichen Gottesurteils schwand, musste auch der Zweikampf als eine Form desselben zurücktreten. Die Synode zu Valence 855 hat ihn dem Morde bzw. Selbstmord gleichgesetzt. Die kaiserlichen Verbote begannen mit Ludwig dem Frommen. Das Durchdringen des kanonischen und des römischen Rechts machte den Zweikämpfen in Deutschland im 15. Jahrhundert ein Ende. Für Luther kam das Gottesurteil des Zweikampfs nicht mehr in Betracht.

Die Tatsache, dass der Zweikampf im 15. Jahrhundert bei uns erloschen ist, beweist die Unrichtigkeit der Behauptung, dass das moderne Duell direkt dem mittelalterlichen Fehderecht entstamme.

b) Dass der siegreiche Kampf mit Zuwachs an Macht und Gut auch Gewinn an Ehre bringt, liegt in dem durch Erprobung der Kraft gewonnenen Erwerb an öffentlicher Geltung. Die germanische Kampfesfreude erzeugte darum die Neigung zur Herausforderung zum Zweikampf, die wir in der Sage von Ecken, Ausfahrt in ihrer stumpfen Ideenlosigkeit geschildert sehen. Soweit die Kriegstüchtigkeit nicht in den Dienst ernster Aufgaben trat, brach sich die Lust daran, seine Kräfte zu messen, in den Kampfspielen Bahn. Das mittelalterliche Turnier fand, als dem blossen Zweck der Gewinnung von Ehre Menschenleben opfernd, notwendig die Verurteilung der Kirche auf dem 3. Laterankonzil 1179 c. 20 und dem 4. L. 1215 c. 18. Mit dem Ende des 15. Jahrhunderts erlosch es in Deutschland.

c) In dem Lande der ritterlichen Kämpfe mit dem Islam, in Spanien, wo die Ehre so veräußert wurde, dass sie als ein existenznotwendiges Gut betrachtet wurde, wurde der Zweikampf als Gottesurteil zur Klarstellung oder Ermittlung des Rechts auch als Gottesurteil zur Klarstellung oder Ermittlung der Ehrenhaftigkeit aufgefasst. Der Sinn eines solchen Zweikampfs war also der, dass durch Überwindung dessen, der durch Ehrenkränkung ein Unrecht begangen hatte, das Unrecht desselben klargestellt, die Ehre des Gekränkten bewiesen, also auch vor der Öffentlichkeit wieder hergestellt werden sollte.

Indem nun die Kirche auch in Spanien den Gedanken des Gottesurteils überwand und die Erfahrung zeigte, dass das Unrecht durchaus nicht immer auf Seiten des Unterliegenden war, — beides Voraussetzungen, durch die der Zweikampf einzig einen Sinn bekam — und doch die Sitte blieb (wie viele Sitten, deren ursprünglicher Sinn verloren gegangen ist), wurde aus dem göttlichen Beweismittel der Ehrenhaftigkeit ein menschliches Beweismittel derselben, das vielen sehr bequem war, da kühne Naturen es leicht hatten, statt eines wirklichen Beweises der Ehrenhaftigkeit, der oft schwer zu führen gewesen wäre, an das Schwert zu appellieren. So blieb vom altheidnischen Gottesurteil der sinnlose Rest, dass der Zweikampf an sich für die Kämpfenden eine Wiederherstellung der Ehre bedeute.

Mit der Weltstellung Spaniens als europäischer Grossmacht seit Karl V. trat das westgotische Residuum germanischen Götterglaubens

entsprechend der Verbreitung der spanischen Truppen seinen Siegesgang an. In Frankreich erhielt das Duellunwesen seine Ausbildung in festen Formen und bald in einer Geltung, nach der der Zweikampf als unaufgebbarer Bestandteil ritterlicher Mannhaftigkeit erschien. Schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts tritt er in Deutschland auf. Und dass er hier nicht heimisch, sondern französischen Ursprungs war, wird durch die französische Terminologie der Duellbräuche bewiesen.

Die historischen Scheingründe für das Duell sind hiernach sämtlich hinfällig.

2. Die kirchliche Verurteilung des Duells ist wie in der katholischen so auch in der lutherischen und reformierten Kirche allgemein. Wenn es der katholischen Kirche mit der Verdammung des Duells wirklich ein solcher Ernst gewesen wäre, wie die sehr scharfen Bestimmungen des Tridentinums (s. 25. c. 19) lauten, so hätte es in der Zeit der Machstellung nach der Kontrareformation gelingen müssen, das Übel in den katholischen Ländern auszurotten. Aber gerade in katholischen Gebieten blühte es. Und die Kasuistik der Jesuitenmoral wusste Fälle der Erlaubtheit zu konstruieren, die natürlich der Laxheit eine Gasse bahnten.

Für den christlichen Glauben kann das Urteil über das Duell nicht zweifelhaft sein. Kein gläubiger Christ kann seine Berechtigung oder auch nur Erlaubtheit anerkennen. Soll bei dem Kinde Gottes alles hervorgehen aus dem Glauben, der durch die Liebe tätig ist, und ist daher Beleidigungen gegenüber jede Entfesselung des natürlichen Vergeltungstriebes ausgeschlossen (1. Petr. 3,9), so ist schon damit Zweikampf als unsittlich hingestellt, da in ihm doch wahrhaftig weder eine Äusserung des Glaubens noch der Liebe gesehen werden kann. Ist nach 1. Joh. 3,15 schon, wer seinen Bruder hasst, ein Totschläger, so pflegt man entgegenzuhalten, dass sehr viele Duelle ohne irgendwelchen Hass vor sich gehen. Man wird dem zugestehen müssen, dass allerdings manche ohne persönliche Emotion in den Zweikampf eintreten, wesentlich von einem traditionellen Ehrenkodex getrieben. Aber man soll darüber nicht vergessen, dass doch in recht vielen Fällen erbitterte Rachsucht und sprühender Hass niedrige sittliche Gesinnung zur Geltung bringen. Und in den Fällen, wo Herzenskälte gleichgültig macht, ist die Herzenskälte umso verurteilenswerter, welche, wenn nicht persönliche, so umsomehr allgemeine Lieblosigkeit verrät. Verletzung oder Gefährdung fremden Menschenlebens ist aber unter allen Umständen schwere Versündigung gegen Gott. Die Regelung des Zweikampfs in geordneten Formen und seine Deckung durch landläufige Vorurteile ändern nichts an der Notwendigkeit, den Duellmord auf gleiche Stufe mit dem gewöhnlichen Mord zu stellen. Will man dem entgegenhalten, dass doch das Motiv nicht das gleiche sei, was zuzugestehen ist, so fehlen doch qualitative Unterschiede: denn in beiden Fällen schreitet der Selbsterhaltungstrieb zur Vernichtung des Gegners. Im gewöhnlichen Mord bildet Rachsucht oder Habsucht oder gewissenloser Mutwille das Motiv, beim Duellmord kann heisse Rachsucht, kalte Grausamkeit, übermütige Wildheit die Stimmung beherrschen. Denn wo solche Affekte nicht

wirksam sind, erfolgt in der Regel keine Tötung. Die Fälle, in denen diese wider Willen erfolgt durch Aufregung oder Ungeschick, sind furchtbare Strafen über das Spielen mit dem Gebot: du sollst nicht töten! Sieht das Strafgesetz in dem Duellmord nur ein Vergehen, so muss die christliche Ethik ihn als Verbrechen verurteilen. Die Behauptung eines ideenlosen Traditionalismus, es gebe kein Gebot: „Du sollst nicht kämpfen!“ ist so geistreich, wie es etwa die These sein würde, es gebe kein Gebot: „Du sollst nicht betrunken auf der Strasse liegen!“

Die sinnlose Gefährdung des eigenen Lebens, das nicht an eine Idee gewagt wird, sondern an die Ideenlosigkeit eines blinden Vorurteils, enthält ferner in der durch das Eingehen eines Duells bekundeten Verständnislosigkeit für den Wert und die Bestimmung des Lebens einen traurigen Mangel an Selbstachtung. In dieser Überflüssigkeitserklärung des eigenen Lebens eine wertvolle Probe von „Mut“ oder „Tapferkeit“ zu sehen, ist doch nur dann möglich, wenn man weder ein psychologisches noch ein moralisches Verständnis wirklich wertvoller Mannhaftigkeit hat. Die Selbsterabsetzung des Persönlichkeitswerts, die in der schnellen Bereitwilligkeit zum Eingehen von Zweikämpfen liegt, ist moralisch viel schädigender als der Scheingewinn lebensverachtender Tollkühnheit, der dadurch erzielt wird. Denn im Kriege bewährt sich als echt ausdauernd nicht die Lebensverachtung der Tollkühnheit, die leicht in Verzagttheit umschlägt, sondern die Todesverachtung religiös-sittlicher Gesinnung, die im ewigen Bestand der Persönlichkeit einen höheren Wert kennt als die bloss äussere Lebenserhaltung. Schön ist jeder Tod, in dem über das physische Lebensende siegt die ewige Lebensdauer. Aber elend ist ein Tod, in dem das Selbstbekenntnis der Wertlosigkeit des Lebens für Zeit und Ewigkeit liegt.

Die Redewendung, dass es Verhältnisse gibt, in denen die Ehre mehr wert ist als das Leben, hat den Vollklang der wohlgeformten Phrase und sollte doch in ihrer Leere von niemandem, der sich zum Kreuz Christi bekennt, gebraucht oder auch nur anerkannt werden. Wer die innere Ehre hat, die dem Christen allein gilt, kann sie durch keine Schmach der Welt verlieren. Der Gebrauch jenes Schlagworts zeigt schon als solcher eine Verlegung der Ehre in die äussern Verhältnisse, die dem Christenglauben widerspricht. In der Masse aber, wie sich die Persönlichkeit ihres wahren geistigen und sittlichen Werts bewusst wird, wird sie unabhängig von gesellschaftlichen Vorurteilen. Und in der Masse, wie sie die christlich-sittlichen Aufgaben ergreift, schätzt sie diese höher als soziale Beziehungen. Ein gläubiger Christ muss also unbedingt den Mut haben, den landläufigen Duell-Vorurteilen Trotz zu bieten in Vertretung des Grundsatzes, dass niemandes Ehre gemindert werden kann, der nicht selbst ehrwidrig handelt. Zu solch einem Tatbekenntnis der Überzeugung gehört gegenwärtig mehr moralischer Mut als zum Eingehen eines Duells.

Der Vorwurf der Feigheit bei Verweigerung des Duells hat denselben Sinn wie bei der Weigerung, eine Kirchturmspitze zu erklettern

oder ähnlichen Proben geist- und zweckloser Waghalsigkeit. Der wirklich Tapfere braucht seinen Mut so wenig erst zu beweisen wie der wirklich Ehrenhafte seine Ehre erst im Kampf zu erringen braucht. Das Bedürfnis wie die Forderung eines solchen Beweises zeigt Zweifel oder Mangel. Und so fallen denn die Duelle meist in die Jugendzeit, in der die Ehre noch als etwas zu Gewinnendes, nicht schon als etwas fest Besessenes gilt. Ein bejahrter Duellant macht denselben Eindruck wie ein greiser Wüstling.

Kann aber durch das Duell überhaupt Ehre gewonnen oder wiederhergestellt werden? Rechtlich betrachtet, ist das unmöglich, da alle Strafgesetze den Zweikampf als Vergehen behandeln. Und moralisch betrachtet, ist es völlig unmöglich, da die Moral ihn als Verbrechen verurteilen muss. Niemand aber kann seine Ehre hinsichtlich des Persönlichkeitswerts dadurch wiederherstellen, dass er sich zum Verbrecher herabwürdigt. Wer einen Zweikampf eingeht, vollzieht mit diesem glaubenslosen und lieblosen Tun eine religiös-sittliche Selbstherabsetzung, die einen viel schlimmeren Verlust an Persönlichkeitswert in sich schliesst, als der Scheingewinn in den äussern sozialen Verhältnissen je bedeuten kann. Ein Verworfener hört durch kein Duell auf es zu sein; aber der Ehrenmann setzt sich selbst herab durch eine Tat, die eigentlich mit Zuchthaus und Infamie bestraft werden sollte. Und jedenfalls ist bei manchen Verteidigern des Zweikampfs die souveräne Gleichgültigkeit gegen Recht und Gesetz nicht gerade ein Beweis der Ehrenhaftigkeit der Gesinnung, die sie zu verteidigen vorgeben.

Abgesehen hiervon aber sind Ehre und Zweikampf eine so inkommensurable Gleichung, dass der Zweikampf die Geltung eines Mittels der Wiederherstellung der Ehre nur durch ein urteilsloses traditionelles Vorurteil bekommen kann. Sachlich betrachtet, ist auf keine Weise einzusehen, wie Beleidiger oder Beleidigter durch einen Zweikampf moralisch höherstehende Leute werden sollten. Tatsachen aber wie die, dass ein Ehebrecher im Zweikampf noch den beleidigten Ehemann erschiesst, beleuchten deutlich die Absurdität der ganzen Einrichtung. Das wäre doch das Allermindeste, was zur Beseitigung der schlimmsten Schäden geschehen müsste, dass ein Ehebrecher, der die Frau des Kollegen verführt, für „infam“ erklärt, also von jeder Möglichkeit, sich wieder „ehrich zu schiessen“, ausgeschlossen würde, wie auch Liepmann vorschlägt, dem, der schweres Unrecht zugefügt hat, von vornherein die Zulassung zum Zweikampf zu versagen.

Die prinziplos opportunistische Behandlung des Gegenstandes durch moderne Moralphilosophen wird dem Ernst desselben nicht gerecht. Ist die Frage erhoben, ob, solange die Einrichtung doch nun einmal tatsächlich besteht, es nicht sittlich gestattet sei, sich dem sozialen Zwang zu fügen, so ist sie dahin zu beantworten, dass Sünde nicht sittlich gestattet sein kann, dass aber unchristliche und unsittliche Einrichtungen ebenso durch die Gegenwirkung des christlichen Gewissens überwunden werden müssen wie die Oberflächlichkeit und Laxheit der öffentlichen Meinung. Wenn Ethiker wie Rothe, Luthardt u. a. in Anbetracht des Drucks der



Sitte und des Vorurteils das Duell als unter Umständen entschuldbar hinstellen, so unterscheidet sich diese Sünde nicht von andern dadurch, dass sie eine Seite der Erklärbarkeit und damit der Entschuldbarkeit hat, ohne dass dadurch der Sünder irgendwie der Schuld entlastet wird. Auch beim Offizier bietet das Bedürfnis der Behauptung des Berufs keine Beschönigung, da dem Herrn zu Liebe eventuell auch die Berufsstellung daran gegeben werden muss. Je mehr Männer statt des Scheinmuts des Zweikampfs den wirklichen christlichen Mut haben, das Martyrium der Zweikampfverweigerung auf sich zu nehmen, desto eher wird der geistlose Unfug beseitigt.

Dass das Strafgesetzbuch den Zweikampf verbietet und der traditionelle Ehrenkodex gewisser Gesellschaftsschichten ihn fordert, ist allerdings ein unerträglicher Widerspruch, der längst gehoben sein müsste, wenn mehr Mannesmut und Christenmut die Geltendmachung der Wahrheit durchsetzte. Warum fügen sich so viele dem Vorurteil, während sie es nicht nur innerlich verurteilen, sondern auch verstandesmäßig und religiös ihre Missbilligung desselben aussprechen? Voltaire hat vorgeschlagen, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Will man an ausschlaggebenden Stellen wirklich das christliche Urteil anerkennen und durchsetzen, ist es sehr leicht, ihn zu beseitigen.

Die von de Wette, Rothe u. a. empfohlene Einführung von Ehrengerichten könnte nicht bloss als Übergangseinrichtung wirksam werden, sondern auch dauernd als Ersatz für die ungenügende Leistungsfähigkeit der Gerichte gute Dienste leisten. Aber eine Reform des Gerichtsverfahrens, dessen Schutz für Ehrverletzungen völlig unzureichend ist, ist allerdings ganz unerlässlich, wenn die rechtswidrige Selbsthülfe bei Beleidigungen wirksam beseitigt werden soll. Der gegenwärtige Rechtsschutz ist tatsächlich minimal. Die Schmähsucht bezahlter Verteidiger hat bei den Gerichtsverhandlungen oft zehnmal schlimmere Beleidigungen verübt, als die war, gegen die der Schutz des Gerichts angerufen wurde. Solange solchen Hyänen des Gerichtssaals freies Feld gelassen wird, zum Zweck des Gelderwerbs die Ehre der Beleidigten in den Staub zu zerren, muss jeder Ehrenmann schweres Bedenken tragen, seinen guten Namen den Zufälligkeiten eines solchen Verfahrens preiszugeben.

Die studentischen Messuren, von Schleiermacher als „eine höchst natürliche und unvermeidliche Erscheinung“ betrachtet, tragen mehr den Charakter von Kampfspielen als von Ehrenzweikämpfen und sind am vernünftigsten, wo sie mit angeblicher Ausgleichung von Ehre garnichts zu tun haben, sondern lediglich dem Sport dienen. Gegen sie spricht aber der enge Zusammenhang mit den Duellsitten. Und mit Recht urteilt Luthardt über sie, dass sie „als Spiel zu ernst und als Ernst zu sehr Spiel“ sind. Das praktische Gewährenlassen kann nur dem Gesichtspunkt der Verhütung schlimmerer Übel unterstehen. Dafür kann aber nicht die mögliche Verwilderung des Verkehrs entscheiden; denn es stände schlimm, wenn diese nur durch Messuren bei der Jugendblüte der Bildung unseres Volks zu verhindern wäre. Aber eine trinkende und fechtende Studentenschaft ist immer noch viel besser als



eine Studentenschaft der Grisetten und Cocotten. Das Aufkommen der letzteren in Deutschland erweckt viel ernstere Bedenken als jene.

§ 65.

### Die Selbstpflicht.

Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen vom Selbstmord. 1824. Imhofer, Der Selbstmord. Augsburg 1886. Masaryk, Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation. Wien 1881. A. von Öttingen, Der akute und chronische Selbstmord. Dorpat 1881. Gurnill, Morals of Suicide. London 1900. Maisch, Durch eigene Hand. Gotha 1891. Rehtisch, Der Selbstmord. Berlin 1893. Rade, Selbstmord. Christliche Welt 1901. Scholz, Gedanken eines Arztes über den Selbstmord. Christliche Welt 1901. Lexis, Moralstatistik. Handwörterbuch der Staatswissenschaften. B. 4. Jena 1892. Binding, Die Ehre im Rechtssinn und ihre Verletzbarkeit. Leipzig 1890. Paul, Wie sollen wir geistig arbeiten? Berlin 1903. A. von Eberstein, Über Ehre. Leipzig 1902. Pestalozzi, Vertiefte Gottes-, Welt- und Selbsterkenntnis, das grosse Bedürfnis der Christenheit und der Kirche unserer Tage. Stuttgart 1902.

Die altherkömmliche, schon von Origenes angedeutete Einteilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten (Melanchthon, Joh. Gerhard, Baier, Buddeus, Joach. Lange, Mosheim, Pufendorf, Thomasius, Wolf, Döderlein, Ammon, Reusch, Töllner, noch Luthardt u. v. a.) ist in sich vollkommen unhaltbar, da es in Anbetracht der Unendlichkeit und Bedürfnislosigkeit Gottes direkte Pflichten gegen Gott gar nicht geben kann, und da in Anbetracht der im Begriff liegenden Beziehung, welche die Notwendigkeit einer Leistung nach aussen hin ausspricht, eine angebliche Pflicht gegen sich selbst eine *contradictio in adjekto* ist. Alle Pflichten drücken eine Wechselwirkung aus, sind daher Pflichten gegen andere. Aber mit Rücksicht darauf, dass die Pflichten in den konkreten Gemeinschaftsphären das Ich in Anspruch nehmen, gibt es hinsichtlich der Selbstausrüstung für diesen Gemeinschaftsdienst Selbstpflichten, welche die Selbstbehandlung enthalten, die jener Dienst für die Erhaltung und Tüchtigmachung des Ichs erfordert. Die Selbstpflichten sind also wie alle Pflichten Pflichten gegen andere, nur dass der Inhalt des pflichtmässigen Verhaltens hier nicht auf das äussere Handeln, sondern auf die Person des Handelnden geht.

Die Einteilung in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten, oft kritisiert (C. Ch. E. Schmid, Schleiermacher, Schopen-

hauer, Rothe) und von solchen, die sie kritisierten, doch oft mehr oder weniger beibehalten (C. F. Schmid, Luthardt), hat ihren Hauptmangel darin, dass sie Gesichtspunkte äusserlich nebeneinanderstellt, die einander untergeordnet sind. Alle unsere Pflichten unterstehen unserer Verpflichtung gegen Gott. Aber da alles sittliche Handeln sich auf die irdische Menschheitsgemeinschaft bezieht, kann es direkte Pflichten gegen Gott überhaupt nicht geben; ihre Aufstellung würde Gott in die Gleichstellung mit den Menschen herabziehen, ihn verendlichen und als bedürftig hinstellen, wie denn, wer gar keine besondern Bedürfnisse hat, auch nicht Objekt unseres Liebeshandelns sein kann. Von dem Begriff der Pflicht gegen Gott ist aber der der Religionspflicht wesentlich verschieden, da im Begriff der religiösen Pflicht liegt, dass sie Pflicht gegen die Religionsgemeinschaft ist.

Die Pflichten gegen Gott, von den meisten Kantianern ausgeschieden, hat C. F. Schmid wieder verteidigt, der eher geneigt war, die Selbstpflichten beiseite zu schieben.

Pflichten gibt es nur in konkreten Gemeinschaftssphären, in denen bestimmte Rechte zustehen, sie setzen also stets Wechselwirkung voraus. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst ist also in sich widersinnig. (Vgl. Schopenhauer, *Grundl. der Moral.* Einl. § 6). Es gibt lediglich Pflichten in bestimmten Gemeinschaften. Aber mit Rücksicht darauf, dass man ihnen den schuldigen Dienst nur leistet, wenn man sich in dieser Beziehung leistungsfähig erhält, gibt es Selbstpflichten des Inhalts, dass die Dankbarkeit gegen die betreffende Gemeinschaft und die für sie übernommene Arbeitsleistung die sittliche Verpflichtung auferlegt, die Selbsterhaltung in das richtige Verhältnis zu diesem Liebesdienst zu setzen. Gegenüber der Rothe'schen Koordination von Selbstpflichten und Sozialpflichten (auch bei Daub) ist grundsätzlich festzuhalten, dass die Selbstpflichten Pflichten überhaupt nur sind, indem auch sie Sozialpflichten sind. Selbstpflichten kann es nach dem über das Wesen des Sittlichen Festgestellten nur geben in Unterordnung unter die Sozialpflicht.

Hiernach ist klar, dass ein isoliert stehendes Individuum, das in keinerlei Familienbeziehungen stünde, das keiner Körperschaft gegenüber Verbindlichkeiten hätte und der bürgerlichen Gesellschaft mit keiner Aufgabe verpflichtet wäre, auch keine Selbstpflichten haben würde, da nichts ihm die sittliche Nötigung auferlegt, sich für den Dienst einer konkreten Gemeinschaft zu erhalten oder auszurüsten. Dem entspricht die Beobachtung, dass in der Regel die Selbstvernachlässigung Hand in Hand geht mit dem Heraustreten aus konkreten Pflichtverhältnissen. Für viele verliert das Leben allen Reiz, wenn sie nicht in solchen bestimmten Leistungen zu vollbringen haben.

Man hat die kritisierte Dreiteilung, um sie zu verbessern, formuliert: Religionspflichten, Selbstpflichten, Sozialpflichten. Aber wie Religionspflicht etwas anderes ist als Pflicht gegen Gott, so Selbstpflicht etwas anderes als Pflicht gegen sich selbst. Und die Koordination bleibt falsch.

Die Unklarheit der alten „Pflichten gegen sich selbst“ hat unter

diesem Titel häufig eine ganz unklare Zusammenwürfelung verschiedenartiger Gesichtspunkte zur Folge gehabt (Reusch). Aber die Sache ist bei Rothe nicht gebessert. Seine Teilung der Selbstpflicht (1. tugendhafte Eigentumhaftigkeit, 2. tugendhafte Glückseligkeit, 3. tugendhafte Kräftigkeit der Persönlichkeit, 4. tugendhafte Selbstbeherrschung, 5. tugendhafte Gesundheit, 6. tugendhafte Reinheit, 7. tugendhafte Vermöglichkeit, 8. tugendhafte Selbständigkeit, 9. tugendhafte Gewichtigkeit, 10. tugendhafte Liebe, 11. tugendhafte Berufstüchtigkeit, 12. tugendhafte Ehrenhaftigkeit, 13. tugendhafte Gebildetheit, 14. tugendhafte Schönheit, 15. tugendhafte Frömmigkeit, 16. tugendhafter Charakter) zeigt schon durch die untergeordnete Fülle die Unrichtigkeit des vorausgesetzten Begriffs.

1. Obwohl Kant gesagt hat: „was jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht“, hat er doch die Verirrung der älteren Moral mitgemacht, die natürliche Selbsterhaltung als Pflicht gegen sich selbst hinzustellen (Metaphysik der Sitten. B. 7. S. 226), eine Verirrung, die Schopenhauer mit gebührendem Spott abgefertigt hat. Was Naturtrieb ist, ist keine Pflicht. Und die Selbsterhaltung ist der natürliche Lebenstrieb jedes organischen Wesens. So ist denn auch Lev. 19,18. Matth. 22,39 von einer Einschärfung der Selbstliebe (der Rousseau die Moral entlocken wollte) keine Rede, wozu bei dem natürlichen Egoismus auch nicht der geringste Anlass vorgelegen hätte, sondern indem hier die Nächstenliebe der Selbstliebe gleichgestellt und so in sie aufgenommen wird, ist hier die Lebhaftigkeit des Selbsterhaltungstriebes die selbstverständliche naturhafte Voraussetzung der sittlichen Vorschrift, freiheitlich auf die Förderung des Nächsten so bedacht zu sein, wie man es von Natur schon auf die eigene ist. Die Verwerfung des Selbstmords hat allerdings der Auffassung der Selbsterhaltung als Pflicht gegen sich selbst einen Schein von Recht gegeben (Kant, Rothe), begründet sie aber tatsächlich nicht, da die Verwerflichkeit des Selbstmords primär religiös bedingt ist, ethisch erst sekundär, und da man nicht als eine unter den Pflichten das auffassen kann, was die natürliche Möglichkeit alles sittlichen Handelns und aller Pflichtverhältnisse ausmacht. Ebenso wenig, wie sich der Verwerfung der Selbstverstümmelung eine Pflicht der Intakterhaltung des Leibes entnehmen lässt, ebenso wenig der Verurteilung des Selbstmords eine Pflicht der Selbsterhaltung. Blosser Unterlassungen können nicht den Inhalt von Selbstpflichten hergeben. Der Selbstmord wird pflichtwidrig unter dem Gesichtspunkt, dass bestimmte Pflichten gegen Verwandte oder Gesellschaften ausser Acht gelassen werden; aber

in erster Linie ist er naturwidriges Vergehen gegen Gott und frevelhafte Verleugnung des religiösen Lebenszwecks.

Das landläufige Gerede von angeblichen Pflichten gegen sich selbst, die Spencers Darwinismus natürlich an die erste Stelle rückt (vor die Sozialpflichten), gehört in das Gebiet zärtlicher Selbstliebe, die der Genusssucht ein moralisches Mäntelchen umzuhängen sucht, der Scheu vor Selbstaufopferung, die dem Widerwillen gegen Liebesdienste den Schein von Notwendigkeit geben möchte, und der Heuchelei, welche die sündige Selbstsucht in sittliche Gesinnung umzudichten sich bemüht.

### Selbstmord.

Würde die Frage des Selbstmords lediglich moralisch behandelt, so erschlosse sich die Möglichkeit einer kasuistischen Betrachtung, da manche aussichtslos verkommene Subjekte ihrer Familie wie der Gesellschaft durch Verschwinden einen Dienst erweisen, wie denn nicht wenige Selbstmörder ihre Tat unter der Begründung vollziehen, dass ihr Leben ihnen selbst und anderen zur Last geworden ist. Die Laxheit einer in relativen Gesichtspunkten die Frage hin und herschiebenden Kasuistik kann darum bei utilitaristischen Philosophen wie Ziegler nicht überraschen. Unterscheiden wir religiöse und sittliche Sünde, so ist der Selbstmord in jedem Falle ein religiöses Vergehen (Schwarz): er bedeutet im allgemeinen frevelhafte Auflehnung gegen Gott, der uns in dieses Dasein und an die bestimmte Stelle gestellt hat, eigenmächtigen Eingriff in Gottes Walten und selbstsüchtige Auflehnung gegen seine Führungen, willkürliche, dem allmächtigen Schöpfer widersprechende Abkürzung der uns zugemessenen Zeit, empörerische Selbstentziehung aus Gottes Leiden Schule, in der sich die Persönlichkeit vollenden soll, alles in allem ruchloses Aufgeben des von Gott gesetzten Lebenszwecks. Ist diese religiöse Beurteilung entscheidend, so ist einleuchtend, dass atheistische und pantheistische Moral eine klare Stellung zur Frage nicht gewinnen kann, wie die ganze Frage ja überhaupt gegenstandslos wird, wo man jede Unsterblichkeit leugnet: denn gibt es kein Leben nach dem Tode und kein ewiges Gericht, so ist kein Grund einzusehen, der den Lebensüberdrüssigen hindern sollte, eine leere Schale wegzuworfen. Natürlich kann aber auch bei einer Lebensansicht, der mit dem Tode alles aus ist, der natürliche Lebenstrieb sich um so eifriger an die Verlängerung der irdischen Existenz anklammern. In einfachen natürlichen Zuständen, in denen der Selbsterhaltungstrieb in ursprünglicher Kraft wirksam ist, gibt es keinen Selbstmord. So ist es denn nicht verwunderlich, dass, so lange in der Antike die Lebensfreudigkeit andauerte, die Diesseitigesinnung im Selbstmord Äusserung des Muts zu bewundern geneigt war. Im Lichte eines selbstherrlichen Heroismus war auch das stoische *patet exitus* gemeint, in dem man die Erhebung der Freiheit über unüberwindliche Wirrnisse sah und doch die haltlose Unzulänglichkeit eines pantheistischen Vorsehungsglaubens blossstellte. Über die Selbst-



morde in der Zeit Neros sagt Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs. Berlin 1880. S. 254: „Die edelsten Naturen wie Männer gemeineren Charakters zeigen nach dieser Seite hin noch immer die alte, ohnehin durch die blutige Gladiatur stets an Mordszenen gestählte und gegen Blut abgehärtete Kraft römischen Wesens. Dazu trat aber, dass die Philosophie des Zeitalters, namentlich die der Stoa, mit ihrem Fatalismus und ihrer Todesverachtung, mit höchster Bestimmtheit den Tod als die Befreiung von allem Übel feierte, und mit allen Blumen der Rhetorik die Möglichkeit schmückte, durch freiwillige Tat nach eigener Wahl aus der Welt scheiden zu können. Die gebildete Gesellschaft der römischen Welt fand in dem Selbstmord durchaus nichts Tadelnswertes.“ Die Ablehnung des Selbstmords durch Aristoteles (Nik. Ethik 5,11) war lediglich durch das Staatsinteresse eingegeben, bot also keine subjektiven durchschlagenden Motive der Unterlassung. Das Judentum verurteilte von der religiösen Basis des Alten Testaments aus den Selbstmord als verabscheuenswerten Frevel gegen Gott. Aber infolge der stoischen Lehre stand die alte Kirche bis auf Augustin manchen Formen des Selbstmords mit unsicherem Urteil gegenüber. Euseb (hist. eccl. 8,12.14) bezeugt, dass die christlichen Jungfrauen, die sich in der Zeit der diokletianischen Verfolgung der Schande durch Selbstmord entzogen, bei vielen nicht nur Anerkennung, sondern Bewunderung fanden (noch bei Rothe). Aber Augustin klärte das kirchliche Urteil zur prinzipiellen Verurteilung des Selbstmords in jeder Form. Und es ist in der Tat nicht einzusehen, wie die Schändung eines Weibes sich unterscheiden soll von den entsetzlichen Martern, unter denen in der diokletianischen Verfolgung manche Männer langsam getötet wurden.

Die Auflösung christlicher Überzeugung durch den Naturalismus der Neuzeit hat dem Selbstmord eine furchtbare Ausdehnung gegeben, die in manchen Zeiten und in manchen Landschaften zu einer ansteckenden Seuche ausartet. Weder der Deismus noch der Pantheismus bilden einen Damm gegen die geistig-sittliche Zerrüttung, die zum Selbstmord führt. Und bei den naturalistischen Anschauungen, die keine Ewigkeitsaufgabe und kein ewiges Gericht zulassen, ist kein Grund, im Falle von eintretenden Schwierigkeiten die stoische Anweisung nicht zu befolgen. Dazu kommt der vielen harte Kampf um die Existenz, besonders aber die gewissenlose Genusssucht und die hohle Blasiertheit. Der geistig-sittliche Nihilismus gebiert den praktischen Nihilismus der „eigenen Hand“.

Direkt hinführend auf den Selbstmord aber wirkte die Ausbildung des modernen Pessimismus durch Philosophen wie Schopenhauer und Hartmann und geistesverwandte Schriftsteller wie Spielhagen. Wenn jene Philosophen schliesslich den Selbstmord missbilligten, so musste das unwirksam bleiben gegenüber der rein negativen Beurteilung des Werts des Lebens. Der pessimistischen Lebensansicht Schopenhauers entsprach die Beschönigung des Selbstmords als einer Kompensation dafür, dass der Mensch im Unterschied vom Tier nicht bloss den körperlichen, sondern auch den geistigen Leiden preisgegeben sei, und dafür wenigstens



die Fähigkeit habe, seinem Leben ein Ende machen zu können, wann er wolle. Nicht minder wurde die Selbstmordsneigung verstärkt durch den Nihilismus Nietzsches. Denn wenn er gleich die Herrenmoral des Übermenschen lehrte, so bleibt doch angesichts der geringen Zahl der herrschenden Menschheitsheroen für die grosse Masse nur völlige Wertlosigkeit der Existenz übrig. Überhaupt aber wirkte die religionslose Moral in nihilistischer Richtung.

Gegen die Beziehung des Wesens des Sittlichen auf die Gemeinschaftsförderung glaubt Köstlin (Ethik S. 46) einen besonders starken Einwurf zu machen mit dem Beispiel: „Warum soll einem Menschen, der unter leiblichen und psychischen Beschwerden seiner Umgebung und sich selbst nur noch zur Last zu sein überzeugt ist, der Selbstmord verboten sein?“ Der Einwurf ruht aber auf Unklarheit über das Verhältnis von Religion und Moral. Vom Standpunkt einer religionslosen Moral aus lässt sich in der Tat gar nichts dagegen einwenden, und wird tatsächlich der Selbstmord unter jenen Voraussetzungen täglich vollzogen. Die Geschichte wie die Tatsachen beweisen, dass blosse Moral ohne religiöse Überzeugung gegen die Selbstmordsneigung vollkommen unwirksam ist. Wirksam ist allein der religiöse Gesichtspunkt.

Nach christlicher Anschauung ist der Selbstmord in jedem Fall Frevel wider Gott: er steht im Widerspruch zum Gottvertrauen, das der göttlichen Leitung und Führung gegenüber die Hingebung bewahren muss, und zum Gehorsam, der sich im Leiden in Gottes Willen fügt und sich des von Gott gereichten Kelches nicht weigert, ist also willkürliche Selbstverfügung über sich und Selbstentziehung aus Gottes Leidenschule (Röm. 14, 7. 8. 1. Kor. 6, 19. 20). Da im Selbstmord die Unfähigkeit zur Ertragung von Leiden durchbricht, bedeutet er stets Feigheit; und das dagegen angeführte Argument, dass manche zu feig sind, Hand an sich selbst zu legen, würde doch höchstens beweisen, dass es noch feigere Menschen gibt als die Selbstmordsfeiglinge. In unzähligen Fällen gehört viel mehr Mut zum Leben als zum Sterben. Tausenden ist der Tod noch lange nicht das Schlimmste. Viele würden den Tod als einen ersehnten Erlöser von schier unerträglicher Last mit Freuden begrüßen. Diese Last gewaltsam wegzwerfen ist aber in vielen Fällen nicht nur ein schweres religiöses, sondern auch ein schlimmes sittliches Vergehen. Der Familienvater, der die Kinder in Not und ohne Erziehung zurücklässt, statt mutig den Kampf mit dem Leben aufzunehmen, der Sohn, der den Eltern das Herz bricht, statt die Pflichten der Dankbarkeit zu erfüllen u. s. w., sie alle handeln niedrig und pflichtvergessen — noch abgesehen von der der Familie zugefügten Schande und dem in den Folgen ganz unberechenbaren schlechten Beispiel.

Den Tod durch einen andern an sich vollziehen lassen, ist nur eine andere Form des Selbstmords.

Wenn jemand, dem durch traurige Erfahrungen das Leben verleidet ist, den Tod suchend in Gefahren hinauszieht, so ist es psychologisch mindestens zweifelhaft, ob im Grunde selbstmörderische Absicht oder kühner Wagemut das entscheidende Motiv ist. Aber ebenso wie zweifel-

lose Selbstwegwerfung des eigenen Lebens indirekter Selbstmord ist, ist absichtliches Hinwelken aus Lebensüberdruß feiner Selbstmord.

Der Ernst der kirchlichen Praxis hinsichtlich der Bestattung der Selbstmörder ist nicht nur im Recht, sondern zugleich ein wichtiger moralischer Faktor hinsichtlich der Eindämmung der Selbstmorde. Die rationalistische Laxheit, die gern jedem den Himmel öffnet, wie sie bei Alex. Schweizer zum Ausdruck gekommen ist, hat mit beigetragen zur Schaffung der geistigen Fieberluft, in der die Selbstmorde gedeihen. Und die Gewissenlosigkeit, mit der der Liberalismus in jedem Falle sofort auf Geistesumnachtung erkennt, untergräbt in dieser Hinsicht jedes Gefühl der Verantwortlichkeit.

Einzelne Fälle haben ihre Schwierigkeiten: z. B. ein Arzt, der von einem tollen Hunde gebissen, die Symptome der Wasserscheu nahe sieht, ein Verfolgter, der nichts als die grausamen Marter fanatischer Horden mehr vor sich hat, können sich die Frage vorlegen, was solche Qualen für Gott für einen Wert haben. Aber der Christ hat solche Fragen nicht zu stellen, wie auch Jesus solche Fragen hinsichtlich des Kreuzes nicht gestellt hat, sondern hat Jesu gleich sein Kreuz auf sich zu nehmen. Im übrigen wird man bei Feststellung des allgemeinen Grundsatzes, dass, da unser Leben nicht uns gehört, sondern Gott, willkürliche Selbstverfügung gottvergessen ist (1. Kor. 3,16 f.), besondere Ausnahmefälle vorbehalten können, in denen subjektive Verirrung nicht irreligiös zu handeln meint. Aber ganz falsch ist es, die kasuistische Behandlung solcher schwieriger Fälle mit antiken Selbstmorden (Hannibal, Cato u. a.) zu verwirren, da der Gesichtskreis der Betreffenden durch die heidnische Weltanschauung bestimmt war.

Das in der alten Kirche oft missbrauchte Beispiel des Todes Simons gilt nicht für Fälle von Selbstmord, sondern nur für Heldentaten wie die, dass jemand eine Schanze mit den Angreifern in die Luft sprengt, betrifft also ein kühnes Indentodgehen, das vom Kriegszustand unabtrennbar ist.

Mit dem Selbstmord auf gleichem Boden steht, religiös betrachtet, jedes leichtfertige oder frevelhafte Aufsspielsetzen des eigenen Lebens. Das moderne Bergfexentum hat sich zu einer religiös-moralischen Krankheit ausgebildet. Keineswegs soll darum kühner Wagemut pedantisch kleinlich gerichtet werden (wie bei Schwarz). Aber fröhliche Entschlossenheit ist etwas anderes als prahlerisches Wagen des Lebens an ein Nichts. Jedes Duell ist als zweck- und sinnlose Gefährdung des eigenen Lebens ein Frevel gegen Gott, der die Behandlung des im Zweikampf Gefallenen gleich dem Selbstmörder rechtfertigt. Man kann und soll sein Leben an eine Idee setzen. Aber dem Duell fehlt jede Idee.

Grillparzer: Ein Held ist, wer das Leben Grossem opfert,  
Wer es für nichts vergeudet, ist ein Tor.

### Selbstverstümmelung

ist unter ähnlichen Gesichtspunkten irreligiös wie der Selbstmord, ist also verwerflich, auch wo keine ethischen Gesichtspunkte in Betracht kommen,

ja wenn ethische Motive wirksam zu sein scheinen. Darum ist Selbstentmannung (von Origenes nach dem missverstandenen Herrenwort Matth. 19,12 vollzogen) zu verurteilen, auch wenn man sich ihrer zum Zweck der Versorgung der Familienglieder unterzieht. Die Skopzen, die Kastration nicht nur den Männern auferlegen, sondern selbst Frauen zumuten, gehören zu den widerlichsten Erscheinungen der russischen Sektengeschichte.

Die Unsitte der Ohrringe, als eine Form der Selbstverstümmelung verwerflich, steht auf gleichem Boden mit Nasenringen und andern Körpervernunstaltungen der Barbarei.

2. Die Selbstpflicht ist nicht ein ursprüngliches Gefühl oder ursprünglicher Trieb (wie der Selbsterhaltungstrieb), sondern eine vermöge der Gebundenheit an bestimmte Gemeinschaftsformen aus Überlegung hervorgehende Selbstbestimmung zu einer Selbstbehandlung, die eine gewisse Schonung und Pflege der körperlichen und geistigen Tüchtigkeit aus der Pflicht gegen andere herleitet. Die Selbstpflicht ist also stets etwas Vermitteltes und gehört der individuellen Gestaltung des Sittlichen an. Kann sie nie in negativer Unterlassung gesehen werden, da das blosses Nichttun des als gottwidrig Erkannten noch nicht an den Pflichtbegriff heranreicht, so ergibt sich aus Verhältnissen, in denen Pflichten in Familie, Gesellschaften, Staat und Kirche eine bestimmte Fürsorge für das eigene leibliche, seelische und geistige Leben als unerlässlich für die Leistungsfähigkeit erfordern. Ihr konkreter Inhalt ist nach der betreffenden Natur und den Verhältnissen, in denen sie steht, individuell.

Ein Mann, der eine Familie zu versorgen hat, gewinnt damit die Selbstpflicht, sich inbezug auf die Familienpflicht je nach seinen Verhältnissen in Pflege zu nehmen: unendlich viel Schlemmerei und Liederlichkeit, Nachlässigkeit und Sichgehenlassen würde vermieden, sehr viel mehr Zusammenraffung und Selbstzucht würde geübt werden, wenn die Selbstpflicht mehr begriffen würde, und zwar als eine positive Aufgabe überlegter Selbstbehandlung, nicht als ein Anrechtschein auf kraftverzettelnde Genussucht. Manche Frauen, deren Leiden ein Sinken des Lebensmuts und Abneigung gegen Nahrungsaufnahme erzeugt haben, werden nur durch die Selbstpflicht gegen ihre Kinder aufrecht und am Leben erhalten. Der Arzt, der bei vielen Vertrauen geniesst, übernimmt die Selbstpflicht, es sich moralisch zu verdienen, indem er sich so in der medizinischen Wissenschaft auf dem Laufenden erhält, dass er das Leben der ihm Anvertrauten nicht gefährdet. Der Beamte, wenn er eine Stellung begehrt oder bekleidet, hat die Selbstpflicht, seine Leistungsfähigkeit in Verhältnis zu den Amtsaufgaben zu setzen. Der Fürst, der die Verantwortung für ein Land trägt, hat die Selbstpflicht, in den Dingen, über die er zu bestimmen hat, sich ein Urteil zu bilden.

Das Vermittelte der Selbstpflicht macht es erklärlich, dass sie selbst von sittlich gerichteten und intelligenten Naturen so wenig begriffen wird. So durchgängig Eigenliebe die starke Triebfeder der Selbstleitung ist, so selten wird es die Selbstpflicht. Und so beliebt es ist, angebliche Pflichten gegen sich selbst der Trägheit, Leidensscheu und Genussucht als Deckmantel umzuhängen, so schwer ist es, die Selbstpflicht zu begreifen, energisch zu erfassen und in positiver Lebensgestaltung durchzuführen. Selbst gläubige Christen lassen sich in gedanken- und willenslosem Sichgehenlassen hinsichtlich der Erhaltung ihrer leiblichen Kraft und der Pflege ihrer geistigen Bildung oft bedauernswerte Selbstvernachlässigung zuschulden kommen.

Viele Leute sehen die Pflicht gegen sich selbst darin, sich im Essen und Trinken nichts abgehen zu lassen, während ein wirkliches Begreifen der Selbstpflicht die strengste Regelung der ganzen Lebensweise und die entschlossene Durchführung äusserster Mässigkeit ergeben würde.

Viele Leute sind mit krankhafter Vielgeschäftigkeit auf Auszeichnung und Hochstellung ihrer Person bedacht, ohne eine Empfindung für die Selbstherabsetzung zu haben, die sie durch die Pflege oberflächlichen Lebensgenusses und Vernachlässigung ihrer geistigen Fähigkeiten vollziehen.

Geibel: Um keinen Preis gestehe du  
Der Mittelmässigkeit was zu.  
Hast du dich recht mit ihr vertragen,  
So wird dir's bald bei ihr behagen,  
Bis du zuletzt, du weisst nicht wie,  
Geworden bist so flach wie sie.

3 Wie man durch vernünftige Pflege seiner leiblichen und geistigen Kraft seine Berufstüchtigkeit bewahren und ausbilden soll, so ist es auch Selbstpflicht, durch Aufrechterhaltung seiner sozialen Stellung sich die Möglichkeit einer erfolgreichen Berufstätigkeit zu erhalten. Die Selbstbehauptung schliesst in sich 1) möglichste Wahrung ethischer Unabhängigkeit, 2) christliche Wahrung persönlicher Ehre.

1) Die innere religiöse Unabhängigkeit hat der durchgebildete Gläubige in der alleinigen Gebundenheit an Gott und in der gänzlichen Furchtlosigkeit vor Menschen: auch als Sklave ist er also frei (1. Kor. 7,22). Aber nicht alle Gläubigen sind innerlich gefestigt und auf religiöser Höhe. Die Wirklichkeit ist nicht so ideal wie die religiöse Idee. Sie zeigt auch bei Christen viel Augendienerei und Liebedienerei, Menschengefälligkeit und Haschen nach Mengengunst. Und alle Abhängigkeitsverhältnisse führen in die Gefahr, kraft der Gehorsamspflicht der sittlichen Über-

zeugung zuwider handeln zu sollen: eine Kollision, die von den meisten zugunsten der Erhaltung des Broterwerbs gelöst wird, vom Christen aber durch die sittliche Selbsterhaltung der Persönlichkeit gelöst werden muss. Um nun nicht in die Gefahr der Menschenknechtschaft zu verfallen (1. Kor. 7,23), muss der Gläubige nach Möglichkeit Lagen vermeiden, welche durch die Art der äusseren Abhängigkeit die innere sittliche Unabhängigkeit gefährden könnten. Völlige äussere Unabhängigkeit hat niemand. Aber das Mass derselben, das für die innere Unabhängigkeit notwendig ist, gestatten die modernen sozialen Verhältnisse jedem. Eventuell muss es durch die Festigkeit sittlicher Selbsterhaltung behauptet werden; oder das Martyrium muss die religiöse Freiheit zum Sieg führen.

Alle Abhängigkeitsverhältnisse tragen die Gefahr unsittlicher Anforderungen in sich. Mancher Fürst tut nicht, was er nach seiner Überzeugung möchte, sondern was er sich durch die Faktoren, von denen er sich abhängig fühlt, aufnötigen lässt — wohl zu unterscheiden von dem, was ihm durch reale Machtfaktoren aufgenötigt wird.

Bismarck erwähnt in den Gedanken und Erinnerungen (2. Bd. Stuttgart 1898), dass auf Beförderung vorwiegend die gefügigen Beamten zu rechnen haben, die möglichst bequeme Werkzeuge ihrer Vorgesetzten sind und deren Intentionen schon vorahnend nachkommen.

Viele Frauen verlieren in der Ehe ihr Gewissen an die Überlegenheit des Mannes. Aber keine religiös-sittlich tüchtige Frau braucht es zu verlieren — wo nicht die Eheschliessung selbst schon über das Gewissen hinwegschritt.

Der Geistliche einer Villenstadt teilte mit, dass die in seiner Gemeinde als Rentner lebenden früheren Bedienten meistens gänzlich indifferent seien, weil durch die Unsittlichkeit, die sie nicht nur hatten mitansehen müssen, sondern bei der auch ihre Mithilfe gefordert war, das Gewissen in ihnen völlig lahmgelegt sei.

Der Mönchsgehorsam hat etwas Sklavisches, also Entsittlichendes, besonders der jesuitische Kadaver-Gehorsam. Aber in Anbetracht der prinzipiellen Negation der Denk- und Gewissensfreiheit durch den Katholizismus liegt diese Menschenknechtschaft im System; und der jesuitische Gehorsam ist nichts als die extremste Form derselben.

2) Da die Erschütterung persönlicher Ehre die gesellschaftliche Schätzung vernichtet und so die Wirksamkeit für das Reich Gottes untergräbt, fordert die Selbstbehauptung des Christen die Wahrung der persönlichen Ehre, der subjektiv die Selbstachtung, objektiv die Achtung anderer entspricht.

Dass von einer „Pflicht“ der Selbstschätzung (vgl. Rothe § 1036) nicht die Rede sein kann, hat schon Kant festgestellt. Selbstachtung



aber ist die unwillkürliche und selbstverständliche Voraussetzung des Andauerns des Lebenstriebes, ohne welche das Leben seinen Wert und sein Interesse verliert. Selbst die meisten Verbrecher konstruieren sich ihre eigene Art Selbstschätzung — wie Tolstoi („Auferstehung“) treffend an einer Dirne illustriert, die sich als solche für ein sehr wertvolles Glied der menschlichen Gesellschaft ansieht. Die Schurken, die ohne Selbstachtung weiterleben, vegetieren eigentlich nur. Die Selbstachtung ist an einen gewissen sittlichen Lebensgehalt gebunden und beweist in ihrer Unentbehrlichkeit die Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit der sittlichen Natur des Menschen.

Über Missachtung durch andere kann der Christ sich in innerlicher Hoheit hinwegsetzen; aber gleichgültig kann sie ihm nicht sein. Müsste er sie irgendwie als berechtigt anerkennen, so würde er dadurch in die Busse getrieben, welche die innern Schäden blosslegte und entfernte.

Die Ehre besteht in der Geltung eines bestimmten Werts der sittlichen Persönlichkeit in der Gesellschaft. Im Begriff der Persönlichkeit liegt aber, dass sie einen sittlichen Wert für die Gemeinschaft hat. Wie man darum jedes Nächsten Ehre unangetastet lassen soll (1. Petr. 2,17. Röm. 12,10. 13,7), ist es auch zur Selbstbehauptung unerlässlich, die eigene Ehre zu wahren. Gänzlich gleichgültige Wegwerfung der eigenen Ehre ist allemal ein Zeichen niedriger Gesinnung. Der gläubige Christ betrachtet seine Ehre nicht als wertlos oder vogelfrei, sondern er erhält seinen guten Namen (1. Tim. 3,7. Apostelg. 16,2. 22,12), er enthält sich des Anlassgebens zu schlechtem Leumund (1. Tim. 3,14), ja er meidet allen bösen Schein (1. Thess. 5,22).

In der Schulung in angeblicher Demut, wie man sie in katholischen Alumnaten, Priesterseminaren, Klöstern und Kollegien übt, wird eine Anleitung zur Selbstentehrung gegeben, die bei vielen zu heuchlerischem Formalismus wird, hinter dem der Hochmut lauert, bei den meisten aber ein Knicken der innern sittlichen Würde erzeugt, durch das das Ich heruntergedrückt wird. Daher haben viele katholische Priester und Mönche das Automatenhafte gemütsloser Starrheit.

Günther erzählt in seiner Selbstbiographie (Wien 1881. S. 143 f.) aus der Zeit seines Jesuitennoviziats über die Demutsübungen, die ein Novizenleiter anstellte. „Eine Hauptangelegenheit waren diesem Manuduktor die sogenannten opera humilitatis, denen sich die ungarischen Novizen wöchentlich unterziehen mussten. Dieselben bestanden z. B. darin, dass die Novizen denjenigen, welche an den an drei Wänden des Refektoriums aufgepflanzten Tischen speisten, die Schuhe zu küssen hatten. Der Zug der unter den Tischen Hindurchkriechenden begann mit der ersten Tafel und endigte mit der dritten; und man konnte ihnen nicht zum Vorwurfe machen, dass sie etwa nur mit den Fingerspitzen die schmutzigen Schuhe berührt, sondern tatsächlich dieselben abgeküsst hatten; so appetitlich sahen ihre Mäuler aus, wenn der kriechende Zug

sich wieder auf die Füße stellte. Und sieh da! Dieses anziehende „Beispiel machte auch unter den deutschen Novizen Proselyten.“ „Ein anderes opus humilitatis war dieses, das Mittagsmahl auf den Knien zu sich zu nehmen. Es wurde nämlich ein Stuhl mit durchbrochener Lehne in die Mitte des Refektoriums gestellt, vor welchem der Büsser knieend Speise und Trank zu sich nahm. Wenn nun mehrere Stühle mit Gitterlehnen Front machten, so wurde man unwillkürlich an die Behausung der Brummibären im Tiergarten zu Schönbrunn erinnert.“

Angesichts des Kreuzes Christi, dem die Welt, dem äusseren Anschein nach, alle Ehre nahm, und der doch eine Ehre hatte, die alle Menschenehre hinter sich liess (Joh. 8,49. 50), erhebt sich für den Christen die Frage, was wahre Ehre ist. In diesem Begriff kommt zweierlei in Betracht: 1) der persönliche Wert des Individuums und 2) die Bedeutung dieses Werts für die Gesellschaft. Wollte man die Ehre in die Anerkennung von seiten der Gesellschaft (so selbst Luthardt) verlegen, so wäre die traurigste Menschenknechtschaft die Folge dieser Objektivierung; eine solche Auffassung ist mit der sittlichen Geltung der Persönlichkeit unvereinbar, widerspricht aber direkt der religiösen Freiheit des Christen. Wie Christus durch alle Schande der Welt, auch durch die Schmach des Kreuzes, in der persönlichen Hoheit des Gottessohns, also in seiner persönlichen Ehre nicht beeinträchtigt ist, so ist auf dem Boden der christlichen Moral der individuell-persönliche Charakter der Ehre des Christen zu betonen, nach dem in der Würde des Gotteskindes ein immanenter sittlicher Wert der Persönlichkeit liegt, welcher, so lange sie sich selbst treu bleibt, durch keine äusseren Einwirkungen genommen werden kann. Nach diesem subjektiven Gehalt ruht die Selbstachtung des Christen auf dem Ewigkeitswesen der Persönlichkeit; und der einzige Richter über die persönliche Ehre, dem ewigen Richter unterstehend und ihm allein (1. Kor. 4,3 ff.), ist darum das vom Geist geleitete Gewissen. In der Kraft desselben erhebt sich der Gläubige über landläufige Vorurteile wie falsche Urteile, über Verkennungen und Zurücksetzungen, über Beleidigungen und Verleumdungen, über Anschwärmungen und Herabsetzungen. Hat Jesus Christus in der schimpflichsten Hinrichtungsart, scheinbar aller weltlichen Ehre bar, die äusserste Schändung, welche Menschen ihm antun konnten, in Demut, Geduld und Liebe ertragen, ohne sich heruntergedrückt zu fühlen, ja vielmehr darin seine Verherrlichung wissend (Joh. 17,1 ff.) so geziemt es auch dem Christen, die „Leiden Christi“ so auf sich zu nehmen, dass er in ihnen eine Erhöhung seines Per-

sönlichkeitswerts erlebt. War bei Christo der Ersatz für die Schmähungen der Welt die Ehrung einer ganzen Welt (Joh. 5,23), so muss auch der Christ sich über alle Angriffe der Welt in dem Bewusstsein des innern Werts des Ewigkeitsgehalts, den Gott ihm in Christo gegeben hat, erheben. Wie Jesus schon auf Erden weitgehendste Ehrung gefunden hat, darf auch sein Jünger erwarten, dass auf die Dauer die christliche Wahrung der persönlichen Ehre auch die Anerkennung der Menschen finden wird (Spr. 16,17), wenn jede Lockung, sich auf sündige Weltweise Scheinehre zu nehmen, entschlossen und entschieden verschmäht wird.

Nach Luther (Galaterbrief 1523) „mag ein jeder Prediger wohl lernen, dass er seine Ehre nicht auf anderer Leute Reden, sondern bei sich selbst gegründet habe. Sind etliche, die ihn loben — so nehme er solche Ehre an, doch also, dass er für seine rechte Ehre halte das Zeugnis seines Gewissens, die Ehrerbietung aber von den Menschen gleich als ein zufällig Ding, dass der rechten Ehre weder gibt noch nimmt. Wer solches tut, der prüfet sein selbst Werk, d. i. er bekümmert sich nichts um seine eigene Ehre, sondern siehet darauf, dass er sein Amt wohl ausrichten, d. i. das Evangelium rein und lauter lehren möge — Wenn er sein Werk also prüfet, hat er seinen Ruhm und Ehre an ihm selber, die ihm niemand nehmen kann“ sintemal er sie so wohl und fest gegründet hat in seinem Herzen, nicht auf anderer Leute Reden, welche der Teufel bald umkehren kann.“

Läge aber im Begriff der Ehre ausschliesslich das erstgenannte Moment, so könnte es eine Beeinträchtigung der Ehre durch andere gar nicht geben. Zweifellos aber kommt auch das zweite Moment, die Anerkennung des Persönlichkeitswerts durch die Gesellschaft, mit in Betracht. Dass es aber erst sekundär ist, ergibt sich daraus, dass, wer auf die weltlichen Ehrungen in landläufigem Sinne verzichtet, indem er sich in der innern Würde des Gotteskinds über die Welt erhebt, in der Regel tiefere Achtung geniesst als der sich der sündigen Weltweise Anschmiegende, der die höhere Ehre der niederen opfert. Aber ist die letztere hinsichtlich des Persönlichkeitswerts auch erst in zweiter Linie stehend, so ist sie doch bedeutungsvoll hinsichtlich der Stellung in der Gesellschaft. Und in dieser Beziehung wird die Ehre, die Anspruch auf Anerkennung und Nichtverletzung hat, zu einem Rechtsbegriff. Das Gesetz stellt darum Ehrverletzung als Beleidigung unter Strafe.

Lediglich unter juristischem, nicht unter ethischem Gesichtspunkt kommt in Betracht die Standesehre. Die Ethik kennt nur persönliche

Ehre und beurteilt jede Standesehre als konventionelle Konstruktion egoistischen Dünkels. Anspruch auf Standesehre enthält lieblose Herabsetzung anderer Stände. Und jede Ehrverletzung gegen andere ist unsittlich. Gesetz und Recht können Ehrloserklärungen über Vergehen verhängen wie Ehrenminderungen. Aber alle privaten Infamierungen und Verrufserklärungen sind unsittlich.

Nach dem Dargelegten ist es natürlich, dass die Auffassung der Ehre sich je nach der sittlichen Verfassung des betreffenden Individuums verschieden gestaltet, da ja doch, wer keine Religiosität hat, seine Ehre auch nicht auf seinen religiösen Lebensinhalt, und wer keine Moralität hat, seine Ehre auch nicht auf seinen sittlichen Lebensinhalt gründen kann. Wie hiernach religiöse und moralische Entleerung und Verödung in Veräusserlichung der Ehre hineindrängt, so wird diese, deren Hohlheit sich gewöhnlich mit einem starken Überlegenheitsbewusstsein verbindet, in der Regel gepflegt durch traditionelle Strömungen, die in bestimmten Zeiten und Völkern einzelnen gesellschaftlichen Momenten eine übertriebene Wertschätzung verleihen. Wie Paulus Gal. 5,26 ermahnt hat, nicht eitler Ehre geizig zu werden, so muss der Christ die sittliche Kraft haben, sich über die vielfach leeren und eitlen, ja sinnlosen „Ehrbegriffe“ der Welt zu erheben. Es gehört mehr Charakterkraft dazu, sich von ihnen unabhängig zu stellen, als in der Abhängigkeit von ihnen sich in äussere Gefahr zu begeben.

Ein interessantes Kapitel der Kulturgeschichte, freilich eins, das die menschliche Eitelkeit in trübem Lichte zeigt, ist die Geschichte der Vorstellungen von der Ehre, und zwar sowohl nach der positiven Seite dessen, was man für Ehre hält, als nach der negativen Seite dessen, worin man Beeinträchtigung der Ehre sieht.

Achill sah eine Beleidigung in der Entziehung der Ehrengabe des Kampfs, der Briseis, wogegen die gegenseitigen Wortbeleidigungen Achills und Agamemnons auf keinen von beiden einen tiefergehenden Eindruck zu machen scheinen.

Hertzberg erzählt in seiner Geschichte der Byzantiner (Berlin 1883), dass am Kaiserhof in Konstantinopel Herren wie Damen des Hofes mit Prügelstrafe bedacht wurden, ohne dadurch in ihrer gesellschaftlichen Stellung Einbusse zu erleiden.

Der Wert vieler Ehrvorstellungen („Ehrbegriffe“ ist eigentlich ein falscher Ausdruck) kann kaum drastischer illustriert werden als durch den Vorgang, den Justi in seinem Buche über Velasquez (II. S. 346) mitteilt. Ein Spanier, dazu verurteilt, eine Gasse entlang gepeitscht zu werden, schritt trotz der Schläge in langsamer Grandezza weiter und erwiderte dem Büttel, wie dieser ihm zuraunte, doch schneller zu gehen,

um schneller loszukommen: „Um hundert Streiche mehr oder weniger werde ich doch meiner Ehre nichts vergeben!“

Und was ist denn die „Ehre“ mancher „Edelleute“ wert, die der kleinsten angeblichen Beleidigung wegen ein Duell herausfordern, die aber keine Herabsetzung ihrer Ehre darin sahen, wenn sie durch masselose Spielschulden ihre Familie ruinieren oder durch gewissenlose Schuldenmacherei Handwerker und Geschäftsleute um ihren Verdienst betrügen!

Kann und muss darum der Christ auch vieles, was die Welt für ehrenrührig ansieht, in Seelenruhe ertragen (2. Kor. 6,8) und darf er sich an dem Wettlauf der Welt um den Scheinglanz äusserer Ehre nicht beteiligen (Matth. 23,8 ff.), indem er sich in innerer Würde über die Scheinwerte dieser Welt erhebt, so wahrt er doch eben seine Ehre, so wie er sie nach seiner religiös-sittlichen Überzeugung schätzt. Nicht buhlend um die Gunst der Menschen und nicht kriechend um äusseren Glanz, hält er in viel höherem Sinne wie die Welt die Ehre aufrecht, welche die Bedingung einer wirksamen gesellschaftlichen Stellung und darum die Voraussetzung einer erfolgreichen Berufswirksamkeit bildet. Klatsch, Beleidigung, Verleumdung kann und soll der Christ nach dem Vorbild Jesu (1. Petr. 2,23) in Geduld und Liebe tragen. Wenn aber der Angriff niedriger Bosheit die berufsmässige Stellung untergräbt, so tritt im Dienst der Möglichkeit eines geordneten Wirkens die Selbstpflicht ein, der Schädigung der Ehre entgegenzuwirken, eventuell mit Benutzung des geordneten Rechtsschutzes.

§ 66.

### **Tatkraft und Weisheit.**

Öhler, Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit. Tübingen 1854. Theologie des Alten Testaments. 3. Aufl. Stuttgart 1891. § 235 ff. Burger, Weisheit. Realenc. B. 16. Leipzig 1885. Klostermann, Die Gottesfurcht als Hauptst. der Weisheit. Kiel 1885. Langheinrich, Die Weisheit. Neue kirchliche Zeitschr. 1892. Maeterlinck, Weisheit und Schicksal. Leipzig 1899.

Die Vereinigung der Kraft der Selbstaufopferung, die im Dienste des Reichs Gottes das eigene Glück und Wohlsein, will's Gott, selbst das Leben einzusetzen nicht Scheu und Bedenken trägt, mit dem berechtigten Triebe und der im Dienste des



Reichs Gottes auch gottgewollten Aufgabe der Selbsterhaltung für diesen Dienst stellt sich persönlich dar in der Verbindung von Tatkraft und Weisheit. Tatkraft ohne Weisheit artet aus in überstürzenden Eifer oder springende Hast, Weisheit ohne Tatkraft in grübelnde Unentschlossenheit oder unfruchtbare Bedenklichkeit. Überlegung soll zum Handeln führen, nicht das Handeln hindern oder lahmlegen. Aber das Handeln soll der Überlegung nicht entbehren.

1. Bezeichnet das Martyrium (§ 62,4) den Mut des Leidens, so die Tatkraft den Mut des Handelns. Die Regel der christlichen Energie lautet: setze zum Zweck der Hervorbringung der denkbar extensivsten Wirkungen für das Reich Gottes bei dem, was du angreifst, die intensivste Kraft ein auf dem gesunden Boden der dir von Gott angewiesenen Stelle, ohne einerseits in dem als recht und notwendig Erkannten die Kraft verzagend erlahmen zu lassen, und ohne andererseits durch Übermass der Anspannung die Kraft zu lähmen. Die Extensität unserer Wirkungen steht nicht in unserer Macht, sondern bei Gott. Wer möglichst in die Weite wirken will, verliert oft den Boden unter den Füßen und entbehrt der innern Selbstvertiefung. Der Christ darf sittlich die Wirkungen nur erstreben in persönlicher Fundierung für dieselben und in pflichtmässiger Basierung seiner Tätigkeit. Wer eine grosse politische Rolle spielen will, ohne die geistige Ausrüstung oder die Berufsgrundlage oder die Lebensstellung für sie zu haben, handelt ebenso unsittlich wie der, der über solchem Bemühen seine Amtspflicht versäumt. Die Selbstlangreckungen der Gernegrosse wirken lächerlich; Tatkraft zeigt sich nicht darin, möglichst viel umspannen und anfassen zu wollen, sondern darin, das Erreichbare und Mögliche mit persönlichem Mut und vollem Ernst der Krafteinsetzung anzugreifen. Krankhafte Pläne- und Projektemacherei gehört zur Energie ebenso wenig wie die Sucht, Geräusch um sich zu verbreiten und sich geltend zu machen. Die christliche Tatkraft gliedert sich in Eifer, Geschlossenheit, Beharrlichkeit und Besonnenheit. Alles dieses ist zusammengefasst in dem vorbildlichen Wort Jesu Joh. 9,4 von dem Wirken der Werke Gottes, so lange es Tag ist.

a) Für den christlichen Eifer gilt die Regel: sei ganz im Tun und in allem Tun sei ganz!

Faulheit ist nicht bloss unsittlich, sondern eminent unchristlich (Röm. 12,11). Unendlich breiten sich stets die Aufgaben des Reichs Gottes aus (2. Kor. 8,7), unendlich sind stets

die Aufgaben der Liebe (Röm. 13,8). Unbeschäftigt zu sein, ist sittliche Schuld. Der Christ hat keine Zeit, lässig zu sein (Eph. 5,16).

Aber wenn der Gläubige auch das Bemühen hat, keine Zeit zu vergeuden und möglichst viel zu wirken, so darf doch der Tätigkeitseifer nie in überstürzende Hast ausarten. Manche Menschen sind, von einem zum andern eilend, bei allem nur mit halbem Herzen. Dieser Trieb, schnell abmachen zu wollen, führt zu einer Oberflächlichkeit, die das Handeln entwertet. Der Eifer ist christlich nur dann, wenn in allem Handeln die ganze Persönlichkeit lebt. Die Regel, im kleinsten Punkt die höchste Kraft zu sammeln, ist wertvoll nicht in dem Sinne der Kleinlichkeit und Peinlichkeit, welche Zeit und Kraft an Wertloses vergeudet, sondern in dem Sinne des Ernstes möglichst vollständiger, allseitiger und tüchtiger Auffassung der Aufgaben. Wie Gott mit ganzem Herzen geliebt sein will, nicht mit halbem, so will er auch sein Werk mit ganzem Herzen getan haben, nicht mit halbem (Joh. 4,34). Wo die christliche Grundgesinnung der Liebe wirkt, da ist sie ganz auch in ihren einzelnen Erweisungen.

Die jeweilige Sammlung der Kraft in Einem Punkt hat nicht den Sinn der Gleichgültigkeit gegen die andern sittlichen Aufgaben. Allerdings bietet die philosophische Moral keine Gewähr dafür, dass nicht die verstärkte Hinlenkung auf Einen Punkt mit Zurückstellung anderer Aufgaben ethische Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit erzeuge. Wenn also die philosophische Moral von der intensiven Erfassung eines Punkts Steigerung der Sittlichkeit erwartet, weil jedes Moment stärkend auf die Gesamtheit der sittlichen Welt wirke, so ist hierbei vergessen, dass isolierte Konzentrierung der Kraft auf eine spezielle Aufgabe Beschränkungen hervorrufen kann, die störend in der sittlichen Welt wirken. Solche Einseitigkeiten sind in den sozialen Bestrebungen viel vorgekommen. Bei guter Absicht im Einzelnen kann man im Ganzen schaden. Derartigen Störungen des Gleichgewichts in den ethischen Verhältnissen wird nur dadurch vorgebeugt, dass das sittliche Gleichgewicht im Innern des handelnden Subjekts gewahrt wird: und dies geschieht allein durch die Grundgesinnung der Liebe. Das Handeln im Einzelnen ist konkret, beschränkt; aber die Liebe ist umfassende, allseitige sittliche Gesinnung und daher geht auch alles Liebeshandeln, trotz der Konkretheit im Einzelnen, auf die gesamte sittliche Aufgabe.

Goethe: Du im Leben nichts verschiebe!  
Sei dein Leben Tat um Tat!

Und dein Streben, sei's in Liebe,  
Und dein Leben sei die Tat!

Bleibe nicht am Boden heften,  
Frisch gewagt und frisch hinaus!  
Kopf und Arm mit heitern Kräften,  
Überall sind sie zu Haus.  
Wo wir uns der Sonne freuen,  
Sind wir jede Sorge los;  
Dass wir uns in ihr zerstreuen,  
Darum ist die Welt so gross.

Mit der Konzentration der Kraft bei dem, was man tut,  
muss sich die Konzentration der Kraft auf das, was man tun soll,  
verbinden.

b. Für die christliche Geschlossenheit gilt die Regel:  
Tu das Deine an deiner Stelle! Überlass nicht andern, was dein  
ist, und raffe nicht an dich, was anderer ist!

Tu nur das Deine in deinen Sachen!  
Das andre wird sich von selber machen!

Schau nicht aus nach dem Entfernten!  
Was dir nah liegt, musst du tun!

Die sittliche Welt bietet das Bild reicher Mannigfaltigkeit und beweglicher Gliederung; wie in der Gesellschaft eine Teilung der Arbeit, gibt's in ihr eine Teilung der Aufgaben. Nicht jede erwächst jedem. Der christlichen Geschlossenheit geziemt es, nicht in fremde Aufgaben einzugreifen und darüber die eigenen zu kurz kommen zu lassen, sondern der äussern Nötigung der Lage mit frischem Angreifen ihrer Anforderungen zu entsprechen gemäss der inneren Nötigung der Liebe. Der Gläubige meidet andern gegenüber das egoistische Besserwissenwollen und Besser-machenwollen und achtet bei ihnen das Gewissen und die Fähigkeiten. Das Alleselbstmachenwollen wurzelt bei vielen in dem ethischen Mangel an Vertrauen zum Nächsten und führt häufig zur Versäumung des Wichtigsten in der eigenen sittlichen Aufgabe. Im Verbande der ethischen Gemeinschaft ist ein Zusammenwirken aller nötig, indem jeder an seinem Teil und an seiner Stelle seine volle Kraft einsetzt und hier seine Leistungsfähigkeit erhöht durch die Selbstbeschränkung, die auch andere ihre Kraft freudig entfalten lässt in ihrer Aufgabe. Durch solche intensive Arbeitsvertiefung wird, wenn sie in den Dienst des Reichs Gottes gestellt wird, ein viel wertvollerer Beitrag zum Aufbau der sittlichen Welt geleistet als durch extensive Ausdehnung der Arbeitsgebiete.

Die Unfähigkeit, andere mitarbeiten lassen zu können, ist in der Regel Sache des Egoismus, der sich zutraut, allein etwas ordentlich machen zu können.

c. Für die christliche Beharrlichkeit gilt die Regel: Lass dich von dem Willen Gottes weder abirren noch abschrecken durch menschliche Bedenklichkeiten!

Was aus dem Wesen des Reichs Gottes als christliche Aufgabe erkannt ist, der Heiligen Schrift entspricht und sich dem Rahmen der Pflicht angliedert, soll man nicht bloss in Angriff nehmen, sondern mit zäher Beharrlichkeit unbeirrt ausführen. Wie viel Gutes könnte geschehen, wenn nicht bei jedem frischen Feuer der Begeisterung die weltliche Gesinnung „falscher Brüder“ und die bleierne Zaghaftigkeit ängstlicher Brüder mit Lösch-eimern bei der Hand wäre! Manche scheinen ihre Hauptaufgabe darin zu sehen, dem Feuer des Reichs Gottes (Luk. 12,49) mit Wasserkübeln und Sturzbädern entgegenzuwirken. Bei wirklichen Reichsgotteswerken, die als solche mit reinem Glauben und klarem Gewissen erfasst sind, geziemt es dem Gläubigen, sich nicht mit Fleisch und Blut zu besprechen (Gal. 1,6), sondern allen Bedenklichkeiten zum Trotz das Gottgewollte unentwegt und unermüdlich durchzuführen.

Von dem grossen Märtyrer der Bartholomäusnacht, Admiral von Coligny, sagten die Feinde; „Er ist nach einer Niederlage gefährlicher als ein anderer nach einem Siege.“

d. Für die christliche Besonnenheit gilt die Regel: Zehre nicht am Kapital deiner Kraft, stärke sie vielmehr im Ausgeben!

Gehört zur Tatkraft auch das Bemühen, die Zeit auszukaufen (Eph. 5,16), und alle dargebotenen Mittel und Gelegenheiten zum Dienst des Reichs Gottes auszunutzen (Joh. 11,9), so soll doch die Krafteinsetzung zur Kraftstärkung dienen. Wenn schon an sich jede nutzlose Kraftvergeudung sinnlos, jede Kraftzersplitterung krankhafter Vielgeschäftigkeit, jede Kraftüberreizung fiebernden Ehrgeizes verwerflich ist, so ist doch auch jede Kraftüberspannung auf dem Boden der Pflicht und im Rahmen der klar erkannten Lebensaufgabe zu vermeiden. In der Krafteinsetzung soll die Kraft sich sammeln und in der Sammlung sich steigern. In vielen Berufsstellungen der Gegenwart ist die Gefahr der Überanstrengung naheliegend. Dennoch erfolgt die Überarbeitung meist nicht durch das pflichtmässig Notwendige, sondern durch das vom Ehrgeiz Gewollte.

Die Besonnenheit führt schon über zur Weisheit.

2. Klugheit ist die Fähigkeit der Urteilskraft zur Bemessung des dem Subjekt heilsamen Handelns. Während nun die Weltklugheit von der Selbstsucht geleitet ist, besteht die christliche Weisheit in der innern Vereinigung der Klugheit mit Gottesfurcht und Liebe. Indem der Christ die Selbstsucht aufgibt, verzichtet er prinzipiell (Röm. 12,2f.) auf Weltklugheit. Den Christen, den Hingebung an Gott und Liebe beseelt, ziert Lauterkeit (Eph. 5,8) und Einfalt (Matth. 10,16. 1. Kor. 14,20). Aber der Verzicht auf die Weltklugheit (Luk. 16,8) bedeutet so wenig Verzicht auf die Klugheit überhaupt, als die Einfalt Einfältigkeit. Indem sich vielmehr mit der rechten religiös-sittlichen Lebensrichtung die Intelligenz verbindet, die Sicherheit des Urteils und Klarheit des Willens erzeugt und zu Reife und Umsicht der Erfahrung befähigt, entsteht die Weisheit als in der christlichen Weltanschauung begründete praktische Einsicht in das für das Subjekt gewiesene sittliche Handeln, das sowohl dem Reich Gottes dienlich wie dem Subjekt gemäss seiner äusseren Lage angemessen ist (Matth. 10,11). In der Weisheit wird also die Tatkraft durch die auf Gottvertrauen und Menschenkenntnis ruhende Einsicht und Erfahrung abgestimmt zu Umsicht und Vorsicht (Matth. 10,11), um nicht in einem stürmischen Draufgängertum bei besten Absichten dem Reich Gottes mehr zu schaden als zu nützen und nicht in unbedachtem und nutzlosem Sichpreisgeben (Matth. 26,51. Joh. 18,11) ohne irgendwelchen ethischen Gewinn sich selbst zu schädigen oder zu verderben (Matth. 7,6).

Zum inhaltlich herrschenden Begriff wird die Klugheit erhoben in der Klugheitsmoral, die das sittliche Handeln orientiert an der einsichtsvollen Berechnung des dem eigenen Vorteil Dienenden. Sonst ist die alttestamentliche Idee der rechten religiösen Klugheit bei Jesus Sirach zu einer den eigenen Vorteil berechnenden Klugheit, die Gottes Willen tut, um dafür seinen Lohn zu haben, veräusserlicht. Die englische Utilitätsmoral war zu einem grossen Teil egoistische Klugheitsmoral.

Von solcher Klugheitsmoral ist zu unterscheiden die Ethik, die der Klugheit die Stellung formeller Direktive gibt.

Ein formal herrschender ethischer Begriff wurde die Klugheit im Altertum bei Aristoteles, insofern die *φρόνησις* im staatlichen Leben sich zurechtzufinden lehrt, überall die rechte Mitte zeigend, und indem sie noch ihre besondere Stelle bei den höchststehenden Tugenden, den dianoetischen hatte. Von Aristoteles übernahm Thomas von Aquino die intellektuellen Tugenden: *sapientia*, *scientia*, *intellectus*, wozu *ars* und *prudentia* hinzutreten. Eine herrschende Stellung aber hatte die *prudentia* bei den moralischen Tugenden (oder Kardinaltugenden) unter dem Gesichtspunkt, *quod obiectum rationis est verum, est autem eadem ratio*



veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Summ. th. II, 1. qu. 60. art. 1. Die Klugheit ist also das Bindeglied der intellektuellen und moralischen Tugenden. Sie ist ein principium formale virtutis als die virtus principalis, die in der Betrachtung der Vernunft besteht. qu. 61 art. 2. Die Fortwirkung dieser Anschauungen lässt sich noch bei Wolf verfolgen. In der Wolf'schen Philosophie gab der Intellektualismus den „intellektuellen Tugenden“ (Wissen, Weisheit, Klugheit) eine massgebende Stellung. Geht das Wissen auf die Einsicht in das Richtige und Unrichtige, die Weisheit auf den Zweck, so die moralische Klugheit auf die Ausführung.

In der Welt ist die Klugheit die Findigkeit und Gewandtheit des Verstandes, die zur Förderung des Ichs dienenden Zwecke richtig aufzuspüren und sich zu setzen und die zu ihrer Erreichung nützlichen Mittel aufzusuchen und zu finden, verbunden mit der Geschicklichkeit und Ausdauer des Willens, die Mittel ohne wesentliche innere und äussere Anstösse in Bewegung zu setzen und so seine Zwecke ohne eigene Gefährdung zu erreichen. Die Weisheit der Gasse gibt zu allen Zeiten und bei allen Völkern Regeln der Weltklugheit wie: einmal ist keinmal; mit den Wölfen muss man heulen; wes Brot ich esse, des Lied ich singe u. s. w. Auch der Prediger wusste, wie lästig vielen zu strenge Moralität ist; Pred. 7,16: „Sei nicht allzu gerecht und benimm dich nicht zu sehr weise; warum willst du dich verderben?“

Um zum Reich Gottes zu kommen, müssen die Ungehorsamen von dieser Weltklugheit loskommen und sich bekehren zur Klugheit oder Einsicht der Gerechten (Luk. 1,17), die dem Selbsterhaltungstrieb die Richtung auf das ewige Leben gibt. Beherrscht dieser Gesichtspunkt auch nicht den alttestamentlichen Begriff der Weisheit, so ist doch für ihn die Anschauung bestimmend, dass alle Güter von Gott kommen (Weish. 1,3 ff. u. s. w.). In der Klugheit oder Weisheit, die der Einsicht entstammt, dass alles Heil einzig in Gott ruht (Pred. 7,13. Sir. 1,20, 4,12) und deren Anfang die Gottesfurcht ist (Spr. 1,7. 9,10. 15,33. Ps. 111,10. Hiob 28,28), konnte man nun das Schwergewicht einerseits auf die das Handeln bestimmende religiöse Weltanschauung, andererseits auf das durch diese geleitete sittliche Handeln legen. Beide Seiten finden sich im Neuen Testament, sowohl die mehr theoretische (Röm. 11,33. 1. Kor. 1,24. 12,8. Kol. 2,3. Eph. 3,10) wie die mehr praktische (Jak. 1,5. 3,13. 17. Röm. 16,19. Eph. 5,15). Während die Weisheit in jenem Sinne ein Parallelbegriff der Erkenntnis ist, bezeichnet die Weisheit in diesem Sinne die Kraft des Glaubens (Jak. 2,18) zu rechter Lebensführung (3,13). Von oben her stammend (3,15 ff.), dem Gebetsgeist zuteil werdend (1,5) leitet sie nach Jak. 3,17 an zu „Keuschheit, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Folgsamkeit, Erbarmen und guten Früchten, ohne Zweifel und Heuchelei.“

Die theoretische Schätzung der Weisheit, analog der Erkenntnis, überwog bei den alexandrinischen Theologen auf Grund des philosophierenden Intellektualismus. Aber schon bei diesen bot die antike

Auffassung der Weisheit als einer Kardinaltugend den Anlass zu ihrer praktischen Würdigung. So war eine umfassende Auffassung möglich, welche die Weisheit als Abbild der Weisheit Gottes und als Erzeugnis des Logos oder der Weisheit ansah. Die Schätzung der Weisheit als der religiös bedingten Lebensbetrachtung, die sowohl gegen Gott wie gegen die Welt das rechte Verhalten weist, geht — erfüllt mit dem verschiedenen Inhalt, in dem die wahre Frömmigkeit gesehen wurde — seit den Alexandrinern durch die Kirchengeschichte hindurch bis in die Gegenwart. Aber natürlich kann der Gesichtspunkt der Weltanschauung oder der Praxis überwiegen; und im ersteren kann das theoretische oder das religiöse Interesse vorherrschen. Thomas fasste die Weisheit als eine Art des Wissens, aber weil sie über allem Wissen steht und über alle urteilt, als eine dem Wissen überlegene „intellektuelle Tugend“. Die rationale Auffassung als wahrer Erkenntnis findet sich bei Cartesius, als religiös begründeter bei Chyträus, die kontemplative als rechter Versenkung in Gott bei Mystikern, die ethische Auffassung als Tugend bei Wolf und seinen Schülern, Schleiermacher, Rothe und Ritschl. Bei dieser letzteren Auffassung ist die Begriffsbestimmung sehr schwankend. Reinhard bestimmte sie „als die Fähigkeit, unter allen Umständen diejenigen Endzwecke und Mittel richtig zu erkennen und zu beurteilen, die wir aus Liebe gegen Gott und Menschen wählen und anwenden sollen“, lenkte aber in der Ausführung der „Pflichten der christlichen Weisheit“ in die intellektuelle Auffassung über. Bei Rothe ist die Weisheit die Tugend des Intellekts; er bestimmt sie § 639 als „die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewusstseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes“, sie ist ihm demnach die eigentümlich wissenschaftliche Tugend; unter sie will er befassen: Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, Wohlwollen, Billigkeit, Wahrhaftigkeit, Edelmut, Klugheit, Gläubigkeit — eine völlig unmögliche Kombination. Nach Schleiermacher ist die Weisheit „diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt“, die Gesinnung im Erkennen, während ihm die Gesinnung im Darstellen Liebe, das Erkennen unter die Zeitform gestellt Besonnenheit, das Darstellen unter die Zeitform gestellt Beharrlichkeit ist (Phil. Ethik von Twesten unter Tugendlehre). Hieran hat sich Ritschl angeschlossen, der der Weisheit Besonnenheit, Entschlossenheit und Beharrlichkeit unterordnet.

Mit Absehen von der Tugendlehre hat Martensen die Weisheit sowohl bei Gott wie bei den Menschen als Zwischenbegriff zwischen Liebe und Gerechtigkeit angesehen, durch welchen die Zusammengehörigkeit der beiden erkannt wird: „das praktische teleologische Wissen, welches Zweck und Mittel erkennt, welches den Wert der Dinge abwägt, ohne welches die Liebe blind sein würde.“ In starker Verallgemeinerung (vermöge Rücklenkung auf den alttestamentlichen Begriff) hat Beck sie als praktische Wahrheit gefasst: „als die selbständige Anwendung oder Verwirklichung der Wahrheit in der subjektiven Sphäre und so als die

sittliche Verständigkeit oder als das intellektuelle Geschick zum Gutes-tun“, oder „als die Fertigkeit, auf Grund einer wahren Erkenntnis Gottes den göttlichen Willen für die Einzelheiten des Lebens heraus-zufinden und ins Werk zu setzen.“

Vorwärts ist nur zu kommen durch eine deutliche Scheidung des verschiedenartigen Sprachgebrauchs. In der Dogmatik ist die Weisheit als göttliche Eigenschaft zu behandeln, und zwar mit klarer Festhaltung des Grundsatzes, alles Anthropomorphische auszuschliessen. In der Ethik kommt die Weisheit einerseits nach der religiös-intellektuellen Seite hin in Betracht (und in dieser Hinsicht kann sie in verschiedenen ver-schieden ausgebildet sein, ist speziell Charisma, vgl. § 56. 57), anderer-seits nach der praktischen Seite (und in dieser Hinsicht hat sie für die Einsetzung der Liebe als ermässiges Gegengewicht gegen die Energie dieselbe Bedeutung wie der Hemmschuh am Wagen, der nicht den Wagen, sondern seinen Sturz hemmt).

In Anbetracht des Vernichtungshasses der Welt gegen das Reich Gottes (Matth. 10,16) ist den Gläubigen, die den Zeugen-mut der Wahrheit haben, die Schlangenklugheit unerlässlich, sich mit zäher Festhaltung und Durchsetzung der erobernden Kraft des Glaubens durch die widrigsten Hemmnisse in Gebetseinfalt hindurch zu winden. Die christliche Weisheit vergegenwärtigt sich in klarer Erwägung der Umstände und Verhältnisse und in überlegener Beurteilung der Menschen, ihrer Neigungen und Be-strebungen mit den zu steckenden Zielen auch die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, also nicht bloss das zu Erreichende, sondern auch das Erreichbare, nicht bloss Ideale, sondern auch die Fak-toren der Wirklichkeit. Zur Weisheit gehört es darum, das rechte Wort und die rechte Tat, das rechte Reden und das rechte Schweigen, die passende Zeit und den passenden Ort, die passende Schärfe und die passende Milde zu wissen. Kol. 4,5. 6: „In Weisheit wandelt gegen die draussen, den Zeitpunkt auskaufend. Euer Wort sei allezeit lieblich, mit Salz gewürzt, um zu wissen, wie ihr einem jeden antworten sollt.“ So wenig tatenlose Weich-heit und kraftlose Feigheit Weisheit ist, so wenig ist taktloses Donnern und täppisches Dreinfahren Energie. Der Herr unter-scheidet deutlich das kraftvolle Martyrium kühnen Bekenntnisses (Matth. 10,16 ff.) von dem unverständigen Martyrium nutzloser Unüberlegtheit (Matth. 7,6). Praktischer Verstand, der das Sinn-lose kühl durchschaut, ist für den Gläubigen kein überflüssiger Ballast, sondern ein unerlässliches Selbstbehauptungsmittel, das er bei der Bosheit der Feinde des Kreuzes Christi braucht für den Dienst des Reichs Gottes.

Die Vereinigung kühnster Energie mit unsichtigster Weisheit be-

wundern wir im Leben des Herrn. Seine selbstvergessene Selbstaufopferung befähigte ihn zu mutigen Handlungen, welche die Welt als unklug verwerfen würde: er begann in Jerusalem Joh. 2 mit der Tempelreinigung, stiess dort sofort die Hierarchen vor den Kopf, forderte sie Joh. 5 durch eine Sabbatheilung geradezu heraus u. s. w. Und dabei übte er die Weisheit, Zeit und Ort seines Wirkens ebenso genau zu erwägen, wie das Mass dessen, was er seinen Hörern bieten konnte.

Einfältige Leichtgläubigkeit und urteilsloses sich Ausnutzenlassen wird durch die Weisheit ebenso ausgeschlossen wie phantastische Uferlosigkeit der Pläne, wildes Anrennen gegen verschlossene Türen und dicke Mauern, rücksichtsloses Erzwingenwollen des Unerreichbaren und nach aussen erfolglos verhallende, aber sich gegen ihren Urheber wendende Anklagen. Aber bei Unfähigkeit und Unlust zum Handeln lässt sich nicht von Weisheit reden; diese ist vielmehr im kraftvollen Handeln das sich selbst zügelnde Masshalten. Aber in weltlichem Sinne wird oft Energielosigkeit und Charakterlosigkeit Weisheit genannt. Mangel an pastoraler Weisheit wird wiederholt solchen vorgeworfen, die der Sünde und dem Unglauben gegenüber den Mut der Wahrheit haben. Freilich ist pastorale Weisheit jedem Träger des Amts vonnöten. Aber wollte Gott, dass es weniger pastorale Klugheit gäbe!

Das ganze System der Jesuiten ist ein System raffiniertester Weltklugheit. Dieses steht allerdings im Dienst des Hierarchismus. Dass aber bei der jesuitischen Unterdrückung der Individualität der persönliche Egoismus nicht ertötet wird, sondern üppig gedeiht, zeigt das „Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit“ des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian, das Vincencio Juan de Lastanosa aus Gracians Werken zusammengestellt, Schopenhauer übersetzt, Frauenstädt 1862 herausgegeben hat (3. Aufl. Leipzig 1877). Die Schrift beginnt mit dem Herzenserguss: „Alles hat heutzutage seinen Gipfel erreicht, aber die Kunst, sich geltend zu machen, den höchsten Mehr gehört jetzt zu einem Weisen, als in alten Zeiten zu sieben.“ Er meint weiter: „Mit offenen Karten spielen ist weder nützlich noch angenehm.“ „Wer klug ist, sieht lieber die Leute seiner bedürftig, als ihm dankbar verbunden: sie am Seile der Hoffnung führen, ist Hofmannsart, sich auf ihre Dankbarkeit verlassen, Bauernart.“ „Das Leben des Menschen ist ein Krieg gegen die Bosheit des Menschen. Die Klugheit führt ihn, indem sie sich der Kriegslisten hinsichtlich ihres Vorhabens bedient. Nie tut sie das, was sie vorgibt, sondern zielt nur, um zu täuschen.“ Eine Gracian wichtige Kunst ist es, die Daumschraube eines jeden zu finden. „Dies ist die Kunst, den Willen anderer in Bewegung zu setzen. Es gehört mehr Geschick als Festigkeit dazu.“ „Man muss wissen, wo einem jedem beizukommen ist.“ Wer Ehre und Ansehen in der Welt gewinnen will, muss „die Glücklichen und Unglücklichen kennen, um sich zu jenen zu halten und diese zu fliehen. Das Unglück ist meistens Strafe der Torheit.“ „Ist man zweifelhaft, so ist das Gescheuteste, sich zu den Klugen und Vorsichtigen zu halten, da diese früh oder spät das Glück einholen.“ „Nie schliesse man sich dem an, durch den man ver-

dunkelt, sondern dem, durch den man herausgehoben wird.“ Man denke wie die wenigsten und rede wie die meisten. „Gegen den Strom schwimmen vermag keineswegs den Irrtum zu zerstören, sehr wohl aber in Gefahr zu bringen.“ „Von der Ansicht anderer abzuweichen, wird für Beleidigung gehalten; denn es ist ein Verdammen fremden Urteils.“ „Den Weisen wird man nicht an dem erkennen, was er auf dem Marktplatz redet: denn dort spricht er nicht mit seiner Stimme, sondern mit der der allgemeinen Torheit, so sehr auch sein Inneres sie verleugnen mag.“ Man muss immer den glücklichen Ausgang im Auge haben, weil die Schmach des Misslingens die sorgsamste Mühe überwiegt. Es kommt weniger an auf die strenge Richtigkeit der Massregeln zum Ziel, als auf die glückliche Erreichung des Zwecks. „Wer gesiegt hat, braucht keine Rechenschaft abzulegen.“ „Ein gutes Ende übergoldet alles, wie sehr auch immer das Unpassende der Mittel dagegen sprechen mag.“ „Die Dummheit fällt allemal mit der Tür ins Haus: denn alle Dummen sind verwegen.“ „Die Schlaueit gehe spürend voran.“ Man soll sich auch „verzeihliche Fehler erlauben.“ „Der Neid übt einen niederträchtigen, frevelhaften Ostrazismus aus. Dem ganz Vollkommenen wird er es zum Fehler anrechnen, dass er keine Fehler hat.“ Von den Feinden soll man Nutzen ziehen. „Dem Klugen nützen seine Feinde mehr, als dem Dummen seine Freunde.“ „Dumm ist nicht, wer eine Dummheit begeht, sondern wer sie nachher nicht zu bedecken versteht.“ Das Schlimme muss man ändern aufzubürden verstehen. Nie soll man, aus Mitleid mit dem Unglücklichen, sein Schicksal auch sich zuziehen. Was Gunst erwirbt, soll man selbst verrichten, was Ungunst, durch andere. „Man habe jemanden, auf den die Schläge der Unzufriedenheit, welches Hass und Schmähungen sind, treffen.“ Und das nennt sich nach dem Namen Jesu!

---



## 2. Hauptstück.

# Die Selbsttätigkeit der Liebe.

---

### § 67.

## **Die Grundbeziehungen der Liebe.**

Gebhardt, Zur bauerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Gotha 1900.  
Koppelman, Kritik des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1904.

Ebensowenig wie die Beziehung der Liebe zunächst auf die Gläubigen und dann auf die Mitmenschen überhaupt ergibt ihre Beziehung einerseits auf das leibliche, andererseits auf das geistliche Wohl des Nächsten einen innern Gegensatz, also einen qualitativen Unterschied, also einen Einteilungsgrund. Ein solcher liegt aber darin begründet, dass die christliche Liebe nach ihrem unmittelbaren Grundtriebe gemeinschaftsfördernd ist im Ganzen und Grossen, also in ungeordneter Beziehung auf die Menschheit überhaupt oder zu den einzelnen Nächsten (Gal. 5,13), und dass sie nach der natürlichen Weltstellung des Individuums auf die konkreten sittlichen Gemeinschaften, die sie anerkennt, erhaltend und fördernd wirkt, also in geordneter Beziehung auf begrenzte sittliche Sphären, deren Aufgaben mit den Anforderungen der allgemeinen christlichen Nächstenliebe in Reibung, ja in Kollision treten können.

1. Ist die Nächstenliebe wirklich Glaubensgesinnung, so darf sie keine innere Schranken, also keinen Gegensatz in sich tragen. Darf sie sich darnach nicht vermöge der Beziehung auf die christlichen Brüder gegen andere Menschen abschliessen, ist sie also ihrem Wesen nach nicht exklusiv, sondern inklusiv, d. h. sich nach Massgabe der Lebensbeziehungen aufschliessend und erweiternd, so kann auch die nach Massgabe der Idee des Reichs Gottes wichtigste Aufgabe der Nächstenliebe (Jak. 5,20 u. s. w.), auf das ewige Wohl anderer bedacht zu

sein, gegen deren leibliches oder zeitliches Wohl nicht gleichgültig machen oder in Gegensatz treten. Da niemals die Liebe sich selbst in sich aufheben oder in innern Gegensatz zu sich selbst treten kann, wo sie als christliche wahrhaft wirksam ist, beweist das Eintreten eines solchen Gegensatzes im Unterschied des zeitlichen und ewigen Wohls des Nächsten, dass weder der Glaube noch die Liebe echt oder vorhanden ist. Die einseitige Fürsorge für das leibliche Wohl mit Absehen vom geistigen Wohl ist weltlich (rationalistisch, humanitär); mit Gegensatz dagegen atheistisch-sozialistisch; die einseitige Fürsorge für das geistliche Wohl mit Absehen vom leiblichen ist schwärmerisch, mit Gegensatz dagegen fanatisch (katholisch).

Das 1. Makkabäerbuch atmet feurigen religiös-nationalen Fanatismus, das Buch Judith finsternen nationalen Religionshass. Diesen Geist hat das Judenthum in die Kirche übertragen. Schon das dritte Jahrhundert zeitigte innerhalb der Kirche die gehässigste Unduldsamkeit gegen die abweichende Ansicht, die als Ketzerei das Seelenheil zu gefährden schien. Den klassischen Ausdruck der werdenden katholischen Kirchlichkeit hat schon Cyprian de unitate ecclesiae gefunden, indem er im Interesse der Einheit der Kirche, ausser der es kein Heil gibt, nicht nur die Ketzerei, sondern schon das Schisma für das schlimmste Verbrechen erklärte, das selbst durch den Märtyrertod nicht gesühnt wird. War hier schon die klerikale Herrschsucht durchschlagend, die ausserhalb der episkopalen Organisation kein Christentum dulden und anerkennen wollte, so tat man doch noch nicht den heuchlerischen Schritt, die Gehässigkeit Liebe zu nennen.

Der Gegensatz zwischen geistlichem und leiblichem Wohl in der Nächstenliebe tritt in der katholischen Kirche bei Optatus von Mileve und Augustin auf, ohne sachlich bei diesen Männern etwas Neues zu sein. Ist religiöser Fanatismus fast so alt, wie wir die Religion historisch zurückverfolgen können, und mit ihr überall verknüpft, wo die natürliche Leidenschaftlichkeit das Handeln bestimmt, so erübrigt es, die Ursprünge des Fanatismus nachzuweisen, den in der christlichen Kirche schon Paulus bei den pharisäischen Judenchristen erlebt hat. Interessant ist in der katholischen Entwicklung der betreffenden Anschauungen nur dies, dass in ihr der aus der Herrschsucht der „katholischen“ Kirche geborene Fanatismus sich begreiflich in den Mantel der christlichen Liebe gehüllt hat. Nach Augustin, der den Christenstand wesentlich in der caritas sieht, welche der Geist allein in der Kirche wirkt, übt die Kirche Liebe, nämlich seelenrettende Liebe, wenn sie den Ketzern und Schismatikern die Rückkehr in die Kirche aufnötigt, weil sie ihnen durch die Zugehörigkeit zur Kirche, ausser der kein Heil ist, die Möglichkeit der Seligkeit gibt. Die Beobachtung, dass manche nach gewonnener Einsicht Dankbarkeit für den Zwang geäußert haben sollten, diene zum Beweis, dass erziehende Gewaltanwendung gegen den Irrtum

für den Irrenden wohlthätig sei. Zwangsmassregeln aber sind Sache der Machthaber. Und soll jeder Christ in seinem Stande Gott dienen, so die Machthaber auf die ihnen mögliche Weise, also im Gebiet der Gesetzgebung und Verwaltung. Darin sah Augustin ihre eigentümliche Betätigung der Frömmigkeit. Ja, er dehnte die Sophistik dahin aus, die Machtmittel des Staats dem Gesichtspunkt der Liebe unterzuordnen: „Si reges vobis propterea damna vel damnationem minantur, quia estis haeretici, terrent vos illi — non crudeliter sed misericorditer (c. lit. Pet. 2, 226). Die Ausschreitungen einzelner Donatisten mussten den Grund abgeben, das Eingreifen der Staatsgewalt durch die Notwendigkeit des Vorgehens gegen bürgerliche Vergehen zu rechtfertigen. Überwiegend war doch immer der Gesichtspunkt des der Kirche Nützlichen. Daher auch die für eine religiöse Natur wie Augustin nur durch die kirchliche Bestimmtheit seines Gesichtskreises begreifliche Erwägung, dass die für Einzelne erfolglosen Strafen vermöge des durch sie ausgeübten Terrorismus vielen zugute kommen (ep. 204, 2)! Hierdurch verlor es jede Bedeutung, wenn Augustin im Unterschied von Optatus die Todesstrafe nicht angewandt wissen wollte — eine Inkonsequenz, die sich natürlich nicht halten konnte.

Mit dieser Lehre waren die wesentlichen Grundzüge der mittelalterlichen Doktrin gegeben, die Thomas mit ausdrücklicher Berufung auf Augustin in typischer Form durchgeführt hat, namentlich Summ. th. II, 2. quaest. 10. art. 8 und quaest. 11. art. 3. 4. Die Seelenverderber sind schlimmer wie Falschmünzer; werden diese und andere Verbrecher mit dem Tode bestraft, so können umsomehr die Ketzer nicht bloss mit dem Banne, sondern auch mit dem Tode bestraft werden. Die Kirche aber hat das Verhalten der Liebe, die das Wohl des Nächsten will. Das Wohl ist aber in erster Linie das geistliche, in zweiter das zeitliche. Das zweite ist man bei andern mit Rücksicht auf ihr und anderer Heil nur in Unterordnung unter das erste zu erstreben verpflichtet. Die Liebe kann vielmehr dem Ketzer das zeitliche Wohl zu seinem und anderer ewigen Wohl entziehen. Schonung der Ketzerei hätte schädliche Wirkungen. Darum sichert Abwendung von derselben nicht vor Strafe. Reuige Ketzer werden zur Busse zugelassen, unterstehen aber auch der Kirchenzucht, rückfällige verfallen der Todesstrafe. Diese hat das weltliche Gericht auszuführen. Das steht aber durchaus nicht etwa im Belieben der weltlichen Gewalt, so dass diese dafür verantwortlich gemacht werden könnte; sondern diese gilt für verpflichtet zur Hinrichtung des von der Kirche verurteilten und ihr überwiesenen Ketzers. Die Kirche aber übt angeblich Barmherzigkeit gegen die Ketzer, indem sie sie zur Busse führen will, und Liebe gegen die, die sie vor Verführung schützt.

Während Thomas die gewaltsamen Judentaufen ablehnte, verstand Duns Scotus auch diese zu rechtfertigen.

Vgl. Bellarmin Controv. de laicis 21.

Viele Calvinisten teilten die intoleranten katholischen Anschauungen, was doch nicht dem reformatorischen Prinzip zur Last fällt, sondern

aus der Fortwirkung mittelalterlicher Anschauungen zu erklären ist, wie sie in Calvins Kirchenbegriff zutage tritt.

Luther hat die Heuchelei, den fanatischen Hass gegen Ketzer Liebe zu nennen, völlig abgetan.

Die Einseitigkeit der Fürsorge für die Wohlfahrt ist bei den staatlichen, kommunalen und humanitären Bestrebungen verständlich. Und doch fehlt auch bei diesen häufig die Einsicht nicht, dass, wenn sie zu dem Ziele führen sollen, Zufriedenheit zu begründen, Fürsorge für die Seelsorge sich mit ihnen verbinden muss.

Die sozialistischen Bestrebungen verhalten sich negativ gegen die Ewigkeitsbestimmung des Menschen, verurteilen sich aber eben dadurch, dass sie den Ewigkeitswert des Individuums ausschliessen, auch hinsichtlich der sozialen Aufgaben zu einer wesentlich negativen Haltung. Denn das zeitliche Wohl des Einzelnen als Person gewinnt erst Interesse, wenn er mehr ist als Gattungsexemplar. Die Leugnung der Ewigkeitsaufgabe macht die Diesseitigkeitsaufgaben sozialer Bemühungen ziellos und dadurch blind.

Oberlins Wirken beleuchtet, wie sich seelsorgerisches Wirken in äusserer Fürsorge einen oft unerlässlichen Hintergrund gibt.

Die Übergeistlichkeit, die in solchen Missionsgebieten, wo der Übertritt zum Christentum soziale Entwurzelung bedeutet, die Beschäftigung der Übertretenden in industriellen Unternehmungen ablehnt, scheitert an der Macht der realen Verhältnisse, ist aber auch nicht einmal in der Theorie richtig. Denn Heiden zum Reich Gottes zu führen und sie dem dadurch herbeigeführten Hungertode zu überlassen, wäre glaubenswidrige Lieblosigkeit.

2. Ist dem Christen der Weg des sittlichen Handelns kraft seiner übernatürlichen Lebensbestimmtheit durch den Glauben gewiesen, so kraft seiner natürlichen Weltstellung durch die konkreten sittlichen Gemeinschaften, aus denen er hervorgegangen ist, und die ihn in Anspruch nehmen. Weist ihn nach der ersten Seite hin die Liebe auf die Mitmenschen überhaupt oder auf die Menschheit, da dem Gedanken der menschlichen Gemeinschaft im Ganzen und Grossen die ungeordnete Masse der Individuen entspricht, so nach der zweiten Seite hin auf abgegrenzte mehr oder minder organisierte Gemeinschaften, die eine besondere Lebensseinheit in sich bilden und dadurch in relativen Gegensatz zu den anderen Lebensseinheiten gleicher Art treten, nämlich Familie, Kirche, Volk oder Staat. Durch die Zugehörigkeit zu diesen konkreten Gemeinschaften tritt das Individuum von vornherein in die sittliche Welt ein, aber da dieselben nur in Gegensätzen existieren, eben damit in ihre Gegensätze: durch Familie, Religionsgemeinschaft und nationale Gemeinschaft als ihr Erzeugnis naturhaft sittlich bestimmt, nimmt es auch an der Parti-

kularität derselben teil, die egoistische, also unsittliche Bestimmtheit annehmen kann. Indem nun die sittliche Grundgesinnung durch Christum zur Liebe ausgebildet wird, hebt diese die geordneten natürlichen Gemeinschaftsbeziehungen nicht zugunsten eines ungeordneten ethischen Kosmopolitismus auf, da, was an sich ethisch ist, auch im Christentum nicht aufhören kann, ethisch zu sein, sondern weiht und verklärt sie. Wenn diese aber schon als solche Gegensätze in sich schliessen, so können sie ebenso auch in Gegensatz zur allgemeinen Menschenliebe treten. Daraus ergibt sich die Möglichkeit ethischer Kollisionen, aber, da die Liebe den herrschenden Gesichtspunkt bildet, auch das Postulat, dass die persönliche Liebesgesinnung des Gläubigen sich stets behauptet, also auch in den konkreten Gemeinschaftssphären sich als solche gibt.

An sich aber ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass, obwohl die übernatürliche Lebensbestimmtheit die natürliche verklären und beherrschen soll, doch diese jene überwältigt. Beide Grundbeziehungen erfordern daher in der christlichen Ethik eine verschiedene Behandlung.

Liebe inbezug auf das zeitliche und das ewige Wohl des Nächsten darf nicht in Kollision treten; und wo sie in Kollision tritt, ist sie in der einen oder andern Beziehung unecht.

Aber wohl kann die Liebe als allgemeine Nächstenliebe, wie sie dem Glauben entwächst, in Kollision treten mit der Liebe hinsichtlich der konkreten Gemeinschaftskörper, die als objektive Faktoren vor dem Glauben da sind.

Die Behauptung, die sittliche Welt sei Eine, also könnten keine ethischen Kollisionen vorkommen, gehört einem urteilslosen Formalismus an. Tatsächlich wird die allgemeine Menschenliebe oft durch die Liebe zu Staat und Nation wie durch Familienliebe ertötet. Und wo man sie nicht ertöten lassen möchte, entstehen durch die Rücksichtnahme auf Volk und Familie schwere innere Konflikte. Auf der andern Seite kann man auch über der christlichen Nächstenliebe die familiären und staatlichen Aufgaben vernachlässigen. Alle solche Kollisionen gehören der täglichen Erfahrung und Beobachtung an. Und in jedem Christenleben ist eine wichtige Frage, was die allgemeine Menschenliebe für sich zu fordern hat, was die Liebe in Bejahung der konkreten Gemeinschaften. Eine gewisse Spannung zwischen beidem ist bei den meisten. Und wo sie nicht stattfindet, ist das durchweg Ergebnis der Gedankenlosigkeit oder Herzensträgheit. Es ist aber eine wichtige sittliche Aufgabe, das Verhältnis von beidem zu ordnen. Nichts verkehrter, als die Neigung der meisten Ethiker, über die Kollision hinwegzueilen oder sie zu vertuschen. Viele, die in einer naiven Nächstenliebe der Selbstsucht oder einer behaglichen Selbstsucht allgemeiner Menschenliebe dahinleben,



sollten erst einmal zu der Kollision geführt werden. Es ist ein grosser Unterschied, ob man den Konflikt zwischen dem, was man der allgemeinen Nächstenliebe schuldet, und dem, was man Familie und Staat schuldet, garnicht empfindet, oder ob man ihn zur Lösung bewusster Selbstbestimmung bringt.

3. Lediglich formalistische Beziehungen der Liebe auf ihrem Wesen fremde Begriffe sind wertlos und für eine Einteilung unbrauchbar.

Die populäre Unterscheidung von Gesinnung, Wort und Tat ist nichtssagend. Denn zwischen Wort und Tat gibt es keine deutliche Grenze. Und für die Ethik kommt die Gesinnung nur als Handlungen beseelend, die Tat nur als Ausdruck der Gesinnung in Betracht.

Von Tugenden der Liebe (Luthardt) ist nicht zu reden, da Tugend und Liebe (vgl. unter Tugend) heterogene Begriffe sind.

---

### 1. Abteilung.

## Die Liebe in Beziehung auf die Menschheit oder zu den einzelnen Nächsten.

---

### § 68.

### **Grundformen der Liebe.**

Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums. Gütersloh 1904.

Die Liebe als die ethische Gesinnung des Reichs Gottes hat keine innern Gegensätze in sich, lässt sich also nur nach den verschiedenen Seiten hin so beschreiben, dass diese sich nicht ausschliessend gegen einander verhalten, sondern ineinander übergehen. Aus dem Reich Gottes erwachsend, ist sie zugleich von der Tendenz beseelt, das Reich Gottes zu bauen. Sich in ihrem Wesen gebend, geht sie auch zu welterobernder Tat über. Nach jener Seite hin ist sie gemeinschaftserhaltend, nach dieser gemeinschaftsfördernd. Wenn sie in der ersteren Beziehung mehr weihend, verklärend, mit christlichem Licht und christlicher Wärme durchdringend wirkt, so nach der letzteren hin mehr schöpferisch neugestaltend, Leben und Bewegung bringend. Und doch sind die stillen Wirkungen der ersten Seite oft erfolgreicher und nachhaltiger, die kraftvollen der zweiten oft äusserlicher und zweifelhafter. Für sich allein aber stellt jede der beiden Formen eine

Einseitigkeit dar; nur in der Vereinigung beider entfaltet sich volle gemeinschaftstiftende Kraft der Liebe.

Die Hauptaufgabe christlicher Liebestätigkeit bleibt die Gewinnung einzelner Menschenseelen für das Reich Gottes. Überall, wo sie aus den Augen verloren wird, sind Schäden, Mängel, wenn nicht gar Verirrungen oder Krankhaftigkeiten unvermeidlich.

Um aber christliches Liebeswirken erfolgreich üben zu können, dazu gehört einerseits Achtung des Nächsten, anderseits christliche Entschiedenheit.

In der Heiligen Schrift sind die Verzweigungen der Liebe niemals systematisch bis ins einzelne entfaltet, sondern praktisch-religiös beschrieben (1. Kor. 13). Die Gal. 5,22 entfaltete Frucht des Geistes zeigt religiöse und ethische Aussagen gemischt. 2. Petr. 1,5 ff. bietet eine religiös-ethische Reihe.

Die judenchristliche Zwölfapostellehre hat unter dem „Weg des Lebens“ eine Reihe von Moralregeln, die zum Leben führen soll, zusammengestellt, mit gänzlicher Unfähigkeit, einen herrschenden Gesichtspunkt zu finden. Der ebenfalls judenchristliche Pastor Hermas, der die Regel aufstellt, dass sich nach dem moralischen Verhalten das Geschick bestimmt, hat eine ganz unevangelische Abfolge von 7 Qualitäten: aus dem Glauben wird die Enthaltung geboren, aus der Enthaltung (*ἐγκράτεια*) die Einfalt, aus dieser die Einsicht, aus dieser die Arglosigkeit, aus dieser die Ehrbarkeit, aus dieser die Liebe. (Vis 3,8,5) — eine echt semitische Addition ohne jede tiefere Einsicht in das Wesen des christlichen Glaubenslebens. Sim. IX, 15,2 nennt er in demselben Sinne 4 primäre: *πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μαρτυρία*, als sekundäre *ἀπλότης, ἀκαρία, ἀγνεία, ἡλικιότης. ἀληθεία, σύνεσις, ἐμύνοια, ἀγάπη*; hier sind eingeschoben die dritte, vierte, achte, neunte, elfte; die Ehrbarkeit ist durch Keuschheit ersetzt; die Stellung der Einsicht ist schon Vis. 3,8 unsicher.

Das Eindringen der 4 antiken Kardinaltugenden und die äusserliche Aufnahme von Glaube, Hoffnung und Liebe seit Clemens Al. zerstörte jede gesunde Auffassung der christlichen Liebeslehre. Die Äusserlichkeit der Auffassung zeigt sich bei Clem. darin, dass er Quis div. s. 3 jenen drei Erkenntnis, Sanftmut, Barmherzigkeit, Keuschheit, 18 Bruderliebe, Weisheit, Sanftmut, Demut, Wahrheit anreihet. Noch willkürlicher ist die Aufzählung bei Makarius. Seitdem aber durch Ambrosius die christliche Moral als Nachbildung der antiken Tugendlehre durchgeführt, das christliche Liebesleben also einem fremden, formalen Begriff geopfert war, war das Verständnis der innern Einheit der ethischen Gesinnung zerstört. An die Stelle der Einheit trat die Aneinanderreihung der Tugenden, deren sich dann natürlich die geistlose Geistreichheit der Zahl bemächtigte.

Vgl. hierüber die Lehre von den Tugenden § 99

Diese Veräusserlichung christlicher Sittlichkeit ist unüberwindlich,

solange man sie in das ihr völlig fremde Tugendschema zwingen will. Z. B. hat auch Rothe in seinem „System der Tugenden“ eine verworrene Mannigfaltigkeit gegeben, die prinziplos und unbrauchbar ist, weil herrschende Gesichtspunkte zu Nebenpunkten werden und umgekehrt.

1. Trägt die Liebe keinen innern Gegensatz in sich, so ist es falsch, das Verhalten gegen Einzelne in Gegensatz zu dem Verhalten gegen die Nächsten überhaupt zu stellen. Was als Schädigung der menschlichen Gemeinschaft an sich Sünde ist, ist es auch in Beziehung zum Einzelnen, und was sittliches Erfordernis der menschlichen Gemeinschaft ist, ist auch gegen den Einzelnen zu üben.

Lüge ist Gemeinschaft zerstörend, also Sünde. Ist sie das überhaupt, dann auch im einzelnen Fall. Daran scheitert Rothes Konstruktion eines pflichtmässigen Unwahrredens aus Liebe, das da statthaben soll, wo die absichtliche Täuschung des Nächsten nicht im Kausalzusammenhang mit der Lieblosigkeit stehe: Unwahrreden um fremder Not willen stellt er als pflichtmässig, das Unterlassen desselben als pflichtwidrig hin, er will die bewusste Unwahrheit darum auch hier nicht Lüge nennen. Aber gegen diese Sophistik, wie sie auch Schwarz, Marheineke u. a. vertraten: „jedes Gebot ist der Liebe untergeordnet, was aus Liebe geschieht, ist also nicht sündig, sondern pflichtmässig“, gilt der Grundsatz, dass verwerflich ist, was der Liebesgesinnung in der Gemeinschaft widerspricht, und was als solches sündig ist, dieses Gepräge nie im Einzelfall verliert. Bei Rothe u. v. a. werden zwei verschiedene Begriffe von Liebe mit einander vermischt, einerseits die Liebe als sittliche Grundgesinnung, andererseits die Liebe als sinnliche, natürliche Affektion. Vgl. unter Notlüge.

Jene Sophistik würde in weiterer Durchführung die ganze Ethik zersetzen. Ein Beispiel. Karls Mutter ist krank und leidet bei Erwerbslosigkeit an Hunger. Karl vergreift sich an dem Eigentum eines reichen Mannes, der durch die kleine Beeinträchtigung nichts verliert, vielmehr an die Armenfürsorge erinnert wird. Karl hat also nicht gestohlen, sondern pflichtmässige Aneignung fremden Eigentums aus Liebe geübt.

Da christliches Handeln als solches stets aus der Liebe fliesst, trägt alles christliche Wirken ins Grosse die Gefahr der Vermischung mit weltlichen Bestrebungen in sich, welche sich von der Wurzel der Liebe löst. Die modernen Sozialreformer sind zu einem grossen Teil dieser Gefahr erlegen. Das ist nicht zufällig, sondern stellt sich unvermeidlich da ein, wo man über universalen Aufgaben vergisst, dass es dem Christentum um einzelne Menschenseelen zu tun ist.

2. Die Liebe als sich in ihrem Wesen gebende, vorwiegend vom Gefühl getragene, hat die Art stiller Selbstentfaltung. Die Liebe als tatkräftige, weltüberwindende, durch Einbildungskraft

und Willen belebte, sucht das Gemeinschaftsleben christlich neu zu gestalten durch positive tätige Einwirkung auf die Welt in Begründung des natürlichen und geistigen Wohls anderer. Der letzteren gehören sowohl die Missionsbestrebungen in ihren verschiedenen Formen wie die sozialen Bestrebungen der Neuzeit an. Die Ausschliessung derselben kennzeichnet einen pietistischen Quietismus, dessen Erbauungsseligkeit die Tatenfreudigkeit des Reichs Gottes vergisst. Dagegen tragen die Tendenzen der Wirkerei im Grossen die Gefahr in sich, über dem Schweifen ins Weite die christliche Grundlage und Konzentration zu verlieren.

Da die Rechtfertigung des Sünders vor Gott das Bewusstsein des Gnadenstandes gegen das Bewusstsein der Mangelhaftigkeit des sittlichen Handelns sicherstellt, kann eine einseitige Betonung der Rechtfertigungslehre die Kraft des sittlichen Handelns untergraben. Tatsächlich ist diese Gefahr eingetreten bei der pietistischen Stimmung, welche die Heilsgewissheit wesentlich in Form religiöser Erbauung zu gewinnen suchte.

Der individualistisch geartete religiöse Quietismus, der wohl stille Liebesbewährung, aber keine tatkräftige Freudigkeit des Wirkens, kein frisches Angreifen der Reichsgotteswerke, keine soziale Einwirkung auf die ethischen Gemeinschaftssphären kennt, ist den pietistischen Überlieferungen Württembergs gemäss vertreten von Joh. Tob. Beck († 1878): Beteiligung an Aufgaben des bürgerlichen und politischen Lebens schien ihm ausserhalb des Glaubenslebens zu liegen, die Bestrebungen der äussern und innern Mission verrieten ihm das unruhvolle Hasten und Treiben der Welt; in kirchlichen Unternehmungen zum Aufbau des Reichs Gottes witterte er Mache und Wirkerei; im tatkräftigen Gestalten kirchlicher Organisationen fürchtete er fleischliche Ungeduld. Aber Gottes Geist weht nicht bloss durch die Herzen der Einzelnen, sondern auch durch die Liebestätigkeit der Kirche; wir sollen ihn nicht bloss erbitten, sondern uns auch zu seinen Organen darbieten. Jener quietistische Zug religiöser Passivität ist charakteristisch hervorgetreten in „Kübels „Christlichen Bedenken von einem Sorgenvollen“ (1883).

3. Achtung ist eine relative Gleichstellung vollziehende Stellungnahme des Selbstgefühls zum Persönlichkeitswert des Nächsten, die im Allgemeinen als ethische durch den sittlichen Sinn geleitet, im Einzelnen hinsichtlich der Beobachtung der Wirklichkeit durch die Urteilskraft bestimmt wird.

Kant betrachtete die Achtung als Gefühl, Hartenstein als Urteil sie ist Gefühl, bedingt durch Urteil.

Kant hat die Achtung auf das Gesetz bezogen und dieser, die als Motiv den sittlichen Charakter des Willens bedingen sollte, eine die Sittlichkeit tragende Kraft zugetraut. Aber so eifrig die Kantianer mit dieser zugleich niederdrückenden und erhebenden Achtung vor dem Ge-

setz hausieren gegangen sind, hat doch keiner von ihnen einleuchtend machen können, wie eine solche Achtung vor dem Gesetz sich selbst zu tragen imstande sein sollte. Man kann allerdings die Achtung auf geistige Faktoren beziehen; dann müssen es aber objektive Mächte sein.

In der Regel wird die Achtung auf Personen bezogen, und zwar dann im Hinblick auf bestimmte Qualitäten. Sie kann auf die Leistungsfähigkeit des Künstlers, des Gelehrten, auf die soziale Stellung und auf Besitz gehen. Als sittliche bedeutet sie die Anerkennung des Menschen als Menschen hinsichtlich seines persönlichen Werts. Wer Achtung nur in jenem sozialen, nicht in diesem ethischen Sinne kennt, erweist dadurch seine sittliche Minderwertigkeit trotz alles Hochmuts, den er etwa haben mag.

Achtung ist das unerlässliche Regulativ der Liebe. Wo es fehlt, verbindet sich leicht mit der Liebe Herrschsucht und Pharisäismus.

Viele Christen haben nur Liebe nach unten, d. h. Armenpflege, während ihre Beziehungen zu Gleichstehenden sich nach konventionellen Höflichkeitsformen und Selbstsucht regeln. Ein solches vornehmes Christentum trägt den Wurm des Hochmuts in sich.

Achtung im allgemeinen Sinne gründet sich auf die Anerkennung der Menschenwürde und vollzieht die Aufnahme des Nächsten, als mit der gleichen religiös-sittlichen Anlage ausgestattet, in das Gemeingefühl und soll jedem zu teil werden. Im besonderen Sinne beruht sie auf der Anerkennung des sittlichen Gehalts der Person und gewährt dem Nächsten als einem wertvollen Gliede der sittlichen Gemeinschaft die Schätzung, die zwischen teilweiser Gleichordnung, wirklicher Gleichordnung und Überordnung schwanken kann. Es gibt Zustände der Selbstwegwerfung, die der Achtung im letzteren Sinne verlustig machen; und die christliche Nächstenliebe kann nie erfordern, charakterlose Verworfenheit in trügerischer Idealisierung umdichten zu sollen. Aber die Achtung im ersteren Sinne sollte nie einem Menschen versagt werden.

Wenn Rothe bei kleinen Kindern von Achtung nicht geredet wissen wollte, so vergass er, dass auch dem kleinsten Kinde schon die Respektierung des Menschlichen, dem getauften die Respektierung des Christlichen zukommt. Deshalb soviel Mitfühsentreten der Seelenreinheit der Kinder, weil es an der sittlichen Achtung fehlt, die ihnen zukommt, deshalb soviel Vergiftung des frühesten Kindesalters!

Versagung der Achtung der Menschenwürde wäre Leugnung des göttlichen Ebenbildes. Sittlich verwerflich ist hiernach jede Behandlung anderer, die in ihnen den Nebenmenschen vergisst, die pessimistische Menschenverachtung, die in ihnen nichts Gutes mehr sehen will, die nationale Überhebung, die Glieder fremder Rassen und Völker auf eine



niedere Menschheitsstufe herabdrückt, der Kastenstolz und Standesstolz, der den Menschen erst bei einer gewissen sozialen Stufe anfangen lässt. Verwirft schon die natürliche Moralität diese Abirrungen, so muss die christliche sie als völlig gottwidrig und glaubenswidrig vom christlichen Boden schlechtweg verweisen. Das üppige Fortwuchern hochmütiger Missachtung in der Christenheit zeigt nur, wie schwer die Selbstsucht davon ablässt, Schranken der Selbstvergötterung um den Thron des Ichs aufzurichten.

Von einer Pflicht der Achtung, die Daub und Rothe behauptet haben, kann darum nicht die Rede sein, weil es Zustände der Verworfenheit gibt, welche die Willigkeit zur Gleichstellung ausschliessen. Allerdings muss der Christ sich stets sagen, dass die Möglichkeit zu jeder Sünde auch in ihm liegt, darf darum auch dem Schuldigen gegenüber Joh. 8,7 nicht vergessen und muss sich vor allem Pharisäismus hüten. Aber wo jemand trotz des Wissens des Richtigen mit frevelhafter Leichtfertigkeit den persönlichen Halt preisgibt und die eigene Ehre wegwirft, gleichgültig das öffentliche Urteil ignorierend, da ist Versagung der Achtung unausbleiblich. Z. B. ein lasterhafter und frivoler Geistlicher, der seine eigene Verwerflichkeit kennt und mit höhnischer Selbstironisierung sein Amt weiter versieht, ist mit Recht Gegenstand der Verachtung; ein Zuhälter, der das Elend seiner Versunkenheit durchschaut und sich gar nicht aufraffen will, ist ein Elender, der sich selbst der Verachtung preisgibt u. s. w. Versagung der Achtung aber muss notwendig Versagung des Verkehrs zur Folge haben, abgesehen von der Seelsorge, die auch im Lasterhaftesten noch die Menschenwürde anerkennt und das göttliche Ebenbild zu beleben sucht. Nichtversagung des Verkehrs mit Verworfenen, die jeder sittlichen Würde bar sind, ist stets ein Beweis trauriger Gesunkenheit der öffentlichen Moral. Und doch vergoldet der Reichtum oft genug die Hohlheit der geistigen Leere und des moralischen Bankrotts. Wieviel moralische Selbstachtung wird um glänzende Gastmähler verkauft!

Die Versagung der Achtung muss bei dem gläubigen Christen stets begleitet sein von dem Schmerz der Liebe. Die Forderung der Verachtung Unwürdiger durch Reinhard und Hirscher ist pharisäisch. Verachtung mag in manchen Fällen unabweisbar werden als etwas, dessen man sich nach Gesinnung und Denkweise nicht erwehren kann, darf aber nie mit Freudigkeit erfüllen, darf daher auch nie die Liebesgesinnung aufheben, welche entsprechend der suchenden und rettenden Liebe Jesu (Luk. 19,10) den Verkommenen nachgeht. Gänzliche Versagung des christlichen Gemeingefühls der Liebe ist unchristlich (Röm. 14,4. 1. Kor. 13,7).

Irgendwelchen Menschen von vornherein, ehe man sie kennt, die Achtung zu versagen, ist unsittlich. Fernerstehenden gegenüber wird sie häufig den negativen Sinn behalten, dass die Anerkennung nicht versagt wird. Hochachtung aber hat immer den positiven Sinn tatsächlicher Gründe, der betreffenden Person eine besondere und ausdrückliche Schätzung ihres Werts zuzuwenden.

4. Entschiedenheit. Die Achtung der Nächsten vollzieht nicht einen ethischen Kommunismus nivellierender Allerweltsgleichmacherei, sondern muss sich beim Christen verbinden mit der heiligen Entschiedenheit christlicher Stellungnahme und christlichen Urteils (2. Kor. 7,14 ff.). Wird sachgemässes, förderliches Handeln da gehindert, wo man von Frieden redet, während kein Friede ist (Jer. 8,11), so wird die dem Reich Gottes dienende Liebestätigkeit dadurch untergraben, dass die Grenzen zwischen Reich Gottes und Welt verwischt werden, das Unchristliche für christlich ausgegeben, das Gottwidrige mit gutem Schein umkleidet wird. Christliches Dulden und Entgegenkommen, christliche Freundlichkeit und Milde soll aber die Liebe durchaus nicht zu den Grenzsteinverrückungen führen, durch die tatsächlich Halbherzigkeit und Unklarheit das Weltliche in das Christliche hineinnimmt, das Christliche so ausweitert, dass es von Welt nicht mehr zu unterscheiden ist. Christliche Liebe ist nicht zerflossene und sentimentale Allerweltsverbrüderung, sondern die tätige Bekundung des in sich geschlossenen und gefestigten Glaubens, der, um dem Reich Gottes wahrhaft zu dienen, mit entschlossener und klarer Entschiedenheit christlich nennen muss, nur was christlich ist, und unchristlich alles, was unchristlich ist.

1. Abschnitt.

**Die Liebe als gemeinschaftserhaltend.**

§ 69.

**Die Verzweigung der gemeinschaftserhaltenden Liebe.**

Rocholl, Deutsche Treue. M.-Gladbach 1890. Böhmer, Bruderpflichten im Lichte der Christusgegenwart. Studierstube 1903. Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament. Leipzig 1905.

Die beiden grossen Hauptzweige der Liebe als gemeinschaftserhaltender sind

1) Güte und

2) Zuverlässigkeit.

1) Die Güte bewährt sich

a) im Verhältnis zur religiös sittlichen Normalität anderer wie überhaupt zu fremder Vortrefflichkeit als Anerkennung,

- b) im Verhältnis zur Zuständigkeit anderer als Mitgefühl,
- c) im Verhältnis zum Nächsten als selbständiger Individualität als

Rücksichtnahme hinsichtlich des Willens,

Milde hinsichtlich des Verstandes,

Gütigkeit und Freundlichkeit hinsichtlich des Gefühls,

Schonung, speziell Keuschheit, hinsichtlich des Trieblebens,

- d) im Verhältnis zum unsittlichen Verhalten anderer als Geduld, Sanftmut, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit.

2) Die Zuverlässigkeit schliesst in sich

- a) in bezug auf die Selbstdarstellung des Innenlebens Wahrheit und Aufrichtigkeit,

- b) in bezug auf die Selbstbehauptung des sittlichen Charakters Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit,

- c) in bezug auf die Selbstbewährung ethischer Lebensauffassung Gerechtigkeit und Billigkeit,

- d) in bezug auf die innere Besinnung durch die Art der Selbstschätzung die Demut.

Wie es zur Güte gehört, Vertrauen zu haben, so wird der Zuverlässigkeit das sittlich begründete Vertrauen zu teil.

1. Während die judäischen Propheten die gottgewollte Normalität vorwiegend in bezug auf die Sitten, Satzungen und Rechte als Gerechtigkeit darstellten, erfassten die (nord)israelitischen Propheten sie auch nach seiten der innern Gemütsbestimmtheit als *chesed* und *'emet*, Güte und Zuverlässigkeit. Indem der ethische Gottesbegriff des Alten Testaments die Beziehung des Heilsgotts zum Volk seiner Wahl unter diese Begriffe befasste, trat die sittliche Gesinnung des Menschen in Analogie zum Bundesverhalten der Gnade und Treue Gottes. Das Neue Testament bestimmte die Verwirklichung der Güte und Zuverlässigkeit oder Gnade und Wahrheit in Christo (Joh. 1,17) einheitlich als Offenbarung der Liebe Gottes (3,16) und demgemäss auch die menschliche Normalität als Liebe. Hierin lag eine Weiterführung und Vertiefung der sittlichen Anschauung, da in Güte und Zuverlässigkeit mehr ein im Verhältnis zum menschlichen Tun zuwartendes Verhalten Gottes das Anschauungsbild bestimmte, wogegen in der Liebe die Aktivität des göttlichen Heilswirkens über menschliche Untreue und Unwürdigkeit triumphiert. Demgemäss liegt auch in der christlichen Nächstenliebe die Aktivität sittlicher Gesinnung, die sich aus sich selbst heraus betätigt, ohne fremde Freundlichkeit abzuwarten. Soweit nun von

der Kraft der Initiative, die ausbreitend und erobernd für das Reich Gottes wirkt, abgesehen wird, ist für die Kraft der sich selbst gebenden Liebe die Einteilung nach den beiden Seiten der Güte und Zuverlässigkeit (Joh. 8,44. 2. Joh. 3. Eph. 4,15) nicht nur verwendbar, sondern unerlässlich, da in beiden Seiten sich zwei verschiedenartige Grundrichtungen des Gemeinschaftsinns ausprägen. Während nämlich die Güte sich auf das Dassein der sittlichen Individualität bezieht, bezieht sich die Zuverlässigkeit auf ihr Sosein. Bei jener fällt das Schwergewicht auf das Verhältnis zu andern, bei dieser auf die Art des Sichselbstgebens. Weder ohne jene noch ohne diese gibt es wirklichen Aufbau sittlicher Gemeinschaft. Wo die Güte nicht ist, fehlt das Herzensband, das Menschen aneinanderknüpft. Und wo die Zuverlässigkeit nicht ist, zerbricht das Vertrauen, das allein einen geordneten Verkehr ermöglicht. Güte ohne Zuverlässigkeit verurteilt den sittlichen Sinn zu stossweisem und unberechenbarem Individualismus. Zuverlässigkeit ohne Güte ergibt Geschäftsverkehr, Gefolgschaft und Selbstsuchtseinheiten. Nur wo Güte und Treue einander begegnen (Ps. 85,11), bilden sie in ihrer Vereinigung den ethischen Mörtel des Gemeinschaftslebens.

Nicht selten aber ergibt das Überwiegen des Einen oder Andern eine Einseitigkeit des christlichen Charakters: es gibt geschlossene Festigkeit ohne Gefühlswärme und darum von einer gewissen fernhaltenden Starrheit ohne Aufrichtigkeit und Gleichmässigkeit und darum von selbstverzettelnder Erfolgslosigkeit.

Die Frucht des Geistes besteht Eph. 5,9 in allerlei Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, so dass hier die drei alttestamentlichen Grundbegriffe moralischer Gesinnung vereinigt werden.

2. Die weltliche Form der christlichen Güte ist das Wohlwollen, eine doch recht kalte und ziemlich unwirksame Gestalt des sittlichen Sinns, bei der noch in Frage steht, wie weit sie ausgedehnt werden soll.

Wohlwollen ist die Güte des Benehmens Höherstehender gegen Niedrigerstehende, von der die letzteren wohlthuend berührt werden, die aber die ersteren kein Opfer kostet, da im Begriff des Wohlwollens noch kein Handeln eingeschlossen ist. Erfahrene schätzen darum wohl das Wohlwollen, geben aber praktisch nichts darauf. Ethik des Wohlwollens ist darum Schattenethik. Ganz bezeichnend für die Ethik Ciceros, Senekas und Mark Aurels, nicht minder für die des Buddhismus, tauchte sie in der Neuzeit mit der Emanzipation vom Christentum auf bei Shaftesbury, für den das Wohlwollen der Ausdruck der mit der Gemeinschaft verbindenden sympathischen Triebe und Gefühle war.

Durch ihn wurde das Wohlwollen der mehr oder weniger bestimmende Gesichtspunkt der schottischen Gefühlsmoral.

Bentham behandelte die Moral in der Balanzierung von Klugheit und Wohlwollen. Die Klugheit erlegt in der Erwägung der Abhängigkeit der eigenen Existenz von andern so sehr die Notwendigkeit des Wohlwollens auf, dass dieses unvermeidlich funktioniert mit Rücksicht auf das eigene Interesse. Wie weit diese vom eigenen wohlverstandenen Interesse diktierte Wohltätigkeit reicht, zeigen die sozialen Verhältnisse, die von diesem Gesichtspunkt beherrscht sind.

Qualitativ nicht höher steht das Wohlwollen Herbarts und anderer Nachfolger der englischen empiristischen Moral.

Die Ausdehnung des Wohlwollens auf die Idee der Menschheit ist auf Grund des stoischen Kosmopolitismus vollzogen im Begriff der *humanitas* (Cicero *de off.* 1,25) als einer Menschenfreundlichkeit, die doch, weil sie sich nicht auf ein den Egoismus brechendes religiöses Prinzip stützte, praktisch ziemlich unwirksam blieb (Apostelg. 28,2). Durch die in Christo offenbare „Menschenfreundlichkeit“ Gottes (Tit. 3,4) wurde die christliche Humanität entbunden, so dass Laktanz in Barmherzigkeit und Humanität die charakteristischen christlichen Tugenden sah. Das Mittelalter hob durch seine kirchliche Exklusivität die Humanitätsidee wieder auf, die durch die Aufklärung, die den Kreuzzügen entsprang, und den Humanismus des 15. Jahrhunderts wenigstens in der negativen Form der Erschütterung der Intoleranz neu angebahnt wurde. Der Humanist der Reformation, Melancthon, vertrat die Humanität in positiv christlichem Sinne. Aber mit dem modernen Rationalismus trat die Humanitätsidee im Sinne natürlicher Moral in Widerstreit und Wettbewerb mit der christlichen (Rousseau, Lessing). Mochte Herder sich bemühen, die Synthese herzustellen, indem er in seinen Humanitätsbriefen (1793—97) das Christentum als die Religion der Humanität fasste, so hat doch seit dem Aufkommen der modernen Aufklärung die Humanitätsmoral als Gegensatz gegen die christliche gegolten. Tatsächlich ist ein solcher darum nicht vorhanden, weil wahre und wirksame „Menschenfreundlichkeit“ nur aus der christlichen Liebe erwächst. „Ohne eine fortlaufende Erhebung in eine neue Welt wird die Liebe haltlos und unwahr“ (Eucken). Die dem Christentum entfremdete oder entgegengesetzte Humanität aber — schon das Wort zeigt den Fremdling — bewegt sich meistens in blassen Programmen, die mit der Wirklichkeit wenig Berührung haben, in theoretischen Verherrlichungen nichtchristlicher Moral, die in grellem Kontrast zu ihrer Unfruchtbarkeit stehen und, soweit sie überhaupt praktisch wird, in Konkurrenzbestrebungen



zu christlichen Liebestaten, die schon durch den Wettbewerb sich als abhängig zeigen. Ist auch das bittere Wort „Humanitätsschwindel“ zu stark, weil in solchen Bemühungen doch die Wirksamkeit des sittlichen Bewusstseins anerkannt werden muss, so lässt sich das Phraseologische und Theatralische in ihnen doch nicht verkennen, das daraus hervorgeht, dass man den christlichen Boden derselben nicht sehen will. An den Grenzen des Christentums sind auch die Grenzen echter Menschenfreundlichkeit. Wahre Humanität als die Gesinnung, die im Mitmenschen den nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen sieht und gemäss der Homogeneität der gesamten Menschheit den gleichstehenden Mitbruder würdigt und diesen Sinn der Menschheitsgemeinschaft durch Wort und Tat betätigt, ist tatsächlich nur in der christlichen Nächstenliebe Wirklichkeit. Wie wenig die Gesinnung, die den Nächsten nie bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck ansieht (so nach Kant), bei den Helden der Humanität zu finden ist, zeigt sich stets, wenn diese Papiermoral auf ausserchristlichem Gebiet die Probe bestehen soll. Justi hat gesagt (Velasquez. II, S. 356): „Vieles, was man heute Humanität nennt, stammt nur von der Krankheit des Jahrhunderts“. Nach Eucken (Wahrheitsgelt der Rel. 355) „ist alle Humanität ohne Religion oder gar im Gegensatz zur Religion ein Unding; sie kommt nicht aus ohne eine unwahre Idealisierung des tatsächlichen Standes, die zu immer neuen Enttäuschungen führt; sie gibt der Liebe einen weichen und spielenden Charakter, vor dem der unermessliche Ernst einer in Gott gegründeten Liebe sicher bewahrt; sie erfüllt den Menschen mit einer Selbstzufriedenheit, die alle innere Weiterbildung hemmt, kurz sie karikiert die grosse Idee und gehört zu jenen tragischen Erscheinungen, wo der Mensch das Gegenteil dessen erreicht, was seiner subjektiven Absicht als Ziel vor-schwebt.“

\*ο πῆλας, der Nachbar, hat in der Antike nie den Sinn des Nächsten in unserem Sinne gewonnen oder gewinnen können, weil das Rechtsverhältnis stets das soziale Anschauungsbild bestimmte.

3. Während die Befassung der verschiedenen Formen der Güte unter den Grundbegriff der Liebe jedem einleuchtend ist, könnte bezweifelt werden, ob die Zuverlässigkeit als eine Grundrichtung der Liebe angesehen werden kann. Die Sachlage ist aber nicht anders als bei andern ethischen Erscheinungen im Unterschied des Glaubens und des Unglaubens: während milde Gaben beim Weltmenschen aus natürlicher Lebensbestimmtheit erklärt werden müssen, fliessen sie beim Christen aus der Liebe. Eben

dadurch wird beim Gläubigen die Zuverlässigkeit wahrhaft und echt, dass sie bei ihm eine Form der Liebe ist. Jede Täuschung des Nächsten weiss er als Lieblosigkeit. Ausserhalb des Reichs Gottes gibt's weder volle Wahrheit noch echte Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit. Der orthodoxe Jude und der fanatische Moslem lügt so leicht wie der Hindu und der Chinese. Die Verächtlichkeit der Lüge hebt beim Weltmenschen doch den innern Mangel an Zuverlässigkeit nicht auf, aus dem Unaufrichtigkeiten reichlich fliessen. Wahre Zuverlässigkeit hängt an der innern Zusammenraffung ethischer Selbstzucht, und echte Selbstzucht kommt nur aus dem Heiligen Geist. Darum gelangt erst da, wo aus der innern Herrschaft des Heiligen Geistes die Liebesgesinnung lebendig geworden ist, welche das Auswuchern der selbstsüchtigen Triebe nach jeder Richtung hin eindämmt und eine bestimmte gerade Richtlinie lautern Verhaltens gegen den Nächsten weist, wirkliche Zuverlässigkeit zur Ausprägung.

Die alte Welt hat erkannt, dass der Bestand der Gesellschaft auf Wahrheit und Treue ruht. Aber weil diese keinen Halt in Liebe hatte, war sie nicht wurzelecht. Plato zählte zu den Befugnissen der Staatsleitung die Lüge.

~~~~~

## § 70.

### **Anerkennung. Mitgefühl.**

Andersen, Ethische Betrachtungen und Studien. Übersetzung von E. von Levetzow. Gotha 1881. Fröhlich, Die Überwindung des Pessimismus durch die Liebe. Glauben und Wissen 1903. Giessler, Das Mitleid in der neueren Ethik. Halle 1903.

#### 1. Anerkennung.

Der Anfang und die Grundform der christlichen Liebe liegt in der Anerkennung des persönlichen und sittlichen Werts des Nächsten. Hat die natürliche Liebe ihre Kraft in der Anerkennung eines Gliedes des andern Geschlechts, die bis zur Idealisierung fortgeht, so fusst auch die christliche Nächstenliebe auf der Anerkennung, die nicht bei den Schwächen und Mängeln des Nächsten verweilt, an ihnen Freude hat und seine Individualität wesentlich nach seiten des Tadelnswerten auffasst, sondern sich seine Vorzüge und seine Leistungsfähigkeit vergegenwärtigt und die Individualität nach seiten der Trefflichkeit würdigt. Im Weltleben wird solche ethische Anerkennung durch Hochmut, Neid und Missgunst gehindert, da die meisten Menschen sich einbilden, durch Hochschätzung anderer sich selbst herabzusetzen, durch

Heruntersetzung anderer sich selbst zu erhöhen, und gewöhnlich nur diejenigen rühmen, deren Anerkennung sie selbst mit erhebt oder wenigstens in gewisser Weise zu erheben scheint, diese dann aber auch gern vergöttern. Im Christentum lassen es recht viele trotz aller Liebestätigkeit an der sittlichen Anerkennung des Nächsten fehlen, zum Beweise, dass das Mitwirken an christlichen Aufgaben etwas Angelerntes und Mitgemachtes, aber nicht in echter Glaubensgesinnung innerlich Fundiertes ist. Zu dieser gehört die Fähigkeit, jeden Menschen als eigenen Gottesgedanken zu würdigen, und die Bereitwilligkeit, die von ihm ethisch ausgebildeten Fähigkeiten und damit auch seinen ethischen Persönlichkeitsgehalt gelten und zur Geltung kommen zu lassen. Absichtliche Ignorierung ist eine noch boshaftere Form der Gehässigkeit wie hochmütige Nichtbeachtung oder neidisches Herunterzerren.

Goethe: Willst du dich deines Wertes freuen,  
So musst der Welt du Wert verleihen!

Zur Erziehung wirkt nicht bloss Tadel, sondern auch Anerkennung. Einseitige Erziehung durch Tadel drückt herunter oder reizt, einseitige Erziehung durch Anerkennung führt zu Eitelkeit und Extravaganzen. Lessing hat gesagt: „Man darf mich nur in einer Sache loben, wenn man haben will, dass ich sie mit mehrerem Ernste treiben soll.“

Liebestätigkeit ohne Anerkennung anderer setzt die, an denen man arbeitet, zu Objekten herab und macht unfähig, mit andern zusammenzuarbeiten.

### Bewunderung.

Bewunderung ist kein christliches Gefühl, womit nicht ausgeschlossen ist, dass der Christ an ihr sittlich teilhaben kann. Der Christ kann die Anerkennung zur Verehrung geistiger und sittlicher Grösse steigern und dieser durch Wort und Tat freudigen Ausdruck geben. Aber er muss sich von der Krankheit der Menschenvergötterung, in welche die Bewunderung leicht umschlägt, freihalten. In dem Mass, wie die gesunde Religiosität abnimmt, nimmt die Erhebung von Menschen zu Götzen zu. Gracian hat gesagt: „Den Götzen macht nicht der Vergolder, sondern der Anbeter.“ Nil admirari kann Sache der Blasiertheit sein. Aber ein gewisses nil admirari ziemt dem gläubigen Christen, dem nur Einer Gegenstand der Bewunderung ist: das ist Jesus. Im übrigen vergisst der Christ nie, dass alle Erdengrösse göttliche Gabe und von vergänglichem Wert ist. Aber wo sie ist, hat er auch nicht den kleinlichen Neid und die niedrige Eifersüchtelei, sie nicht kennen und anerkennen zu wollen. Goethe hat gesagt, gegen grosse Vorzüge gäbe es kein anderes Rettungsmittel als Liebe.

Am schwersten aber findet nach dem Erleben Jesu der Prophet die Anerkennung der Heimat. Heine: „Es gibt Leute, welche den

Vogel ganz genau zu kennen glauben, weil sie das Ei gesehen, aus dem er hervorgekrochen.“

## 2. Dankbarkeit.

Die Anerkennung eines Menschen mit Rücksicht auf von ihm empfangene Wohltaten wird zur Dankbarkeit. Erkannten wir in der Dankbarkeit überhaupt einen der entscheidendsten sittlichen Grundbegriffe, so dass Unfähigkeit zur Dankbarkeit tiefe sittliche Verwahrlosung bezeichnet, so ist auch in dem hier in Betracht kommenden besonderen Sinn Undankbarkeit ein trauriges Zeichen sittlicher Flachheit und Leichtfertigkeit, Dankbarkeit ein unerlässliches Erfordernis jedes ernsteren sittlichen Sinns (Luk. 17, 18. 19). Wenn dieses in der Welt oft genug fehlt („Undank ist der Welt Lohn“), Scheintrefflichkeit eben als Schein blossstellend, so kann doch bei christlicher Gesinnung die Anerkennung solcher Persönlichkeiten, von denen man Förderung, Hilfe oder gar Liebe erfahren, niemals ausbleiben. Solche Förderung kann unabsichtlich gewesen sein, indem man eben wie von selbst in den Strahlenkreis der betreffenden Persönlichkeit kam; und in diesem Falle wird die Dankbarkeit in der Regel die Form eines tiefen Gefühls haben, gelegentlich auch zum Aussprechen desselben fortgehend. Wo aber die Förderung absichtlich zugewandt war, sind Beweise des Undanks tief verletzend. Allerdings erlischt der Anspruch auf Dankbarkeit, sowie er so geltend gemacht wird, dass aus der Förderung die selbstsüchtigen Motive hervorleuchten, die einen bestimmten Dank begehrten. Wo aber nicht Selbstsucht die Wohltat verunreinigte, und Dank nicht als Lohn beansprucht wird, muss jede erfahrene Liebe durch die Liebe der Dankbarkeit erwidert werden, die als Gefühl lebendig sein, in der Unmittelbarkeit des Sichgebens sich aussprechen und unter Umständen in die Tat übergehen muss. Nur dass die Tat nicht die Form der Bezahlung annehme, durch welche man sich die innere Verpflichtung zur Dankbarkeit abkauft! Menschen, die keine Freundlichkeit ohne sofortige Gegenleistung annehmen wollen, zeigen dadurch die Selbstsucht, die sich keine Last des Danks aufladen will. Eine Dankbarkeit aber, die sich gelegentlich in Taten ausspricht, die dem früheren Wohltäter einen unerwarteten und unbeanspruchten Gegendienst erweisen, hat für beide Seiten etwas Beglückendes. Undankbarkeit wirkt darum tief schädigend, weil sie vielen durch schmerzliche Enttäuschungen die Wohltätigkeit verleidet. Bei der Versagung wirksamer Mithilfe spielen die „schlechten Erfahrungen“ keine geringe Rolle.

Wenn ein reicher Schwelger Genossen seiner Schlemmerei brauchte,

so ist bei diesen, wenn sie den Verarmten verlassen, nicht von Undank zu reden. Ebensowenig, wenn ein junger Mann, dessen Laufbahn durch einen Mäcen ermöglicht wurde, sich von diesem trennt, weil er Bahnen einschlagen muss, die diesem nicht gefallen.

Die Dankbarkeit bezieht sich nie bloss auf die Wohltat, sondern geht stets auf den Wohltäter. Darum liegt in ihr eine Herstellung von Ungleichheit, nämlich mit Rücksicht auf die Abhängigkeit von der Wohltat. Auf der andern Seite aber liegt in ihr eine Herstellung von Gleichheit, da sie ein Mass der sittlichen Gesinnung ausspricht, das sich hinter der des Wohltäters nicht zurückstehend weiss, wie denn in der Dankbarkeit als solcher die Willigkeit zur Erwidierung der Freundlichkeit liegt. Edle Naturen empfinden darum in der Dankbarkeit ethische Erhebung, unedle Herabsetzung.

Sagte Lear bei Shakspeare:

Undankbarkeit, du marmorherz'ger Teufel,  
Und wenn du dich an einem Kinde zeigst,  
Weit grimmer als ein Ungeheu'r der See!

so empfand er Undankbarkeit als Unnatur, wogegen sie als natürlich hingestellt ist durch den skeptischen Pessimismus Larochevoucaulds, dass Dankbarkeit meist nichts anderes sei als die Erklärung der Bereitwilligkeit, weitere Wohltaten in Empfang zu nehmen.

Die „Seelengrösse“ des Aristoteles schloss die Dankbarkeit aus (Nik. Eth. 4, 3, 25).

Der Durchschnitts-Hindu bezeugt die sittliche Verflachung, die seine Religion erzeugt, in der Unzugänglichkeit für Dankbarkeit.

Die Scholastik (Thom. Aqu. II, 2. q. 106) behandelte die *gratitudo* unter der *justitia*.

Rothe hat die Dankbarkeit der Pflicht, Luthardt der Tugend untergeordnet; aber sie ist weder eins noch das andere, sondern völlig freie Anerkennung der Liebe.

### 3. Mitgefühl.

Das christliche Mitgefühl (Röm. 12, 15), konkret ausgesprochen in dem „Fröhlichsein mit Fröhlichen, Weinen mit Weinenden“, nimmt das Ergehen anderer mitempfindend und mitinteressiert in das eigene Bewusstsein auf. Gewöhnlich auf fremdes Leiden bezogen, weil dieses ein Mitschwingen des Gefühls deutlicher und stärker in Anspruch nimmt, geht es als christliches gerade auch auf fremde Freude oder fremdes Glück, zumal da das Wohlergehen anderer bei Weltmenschen Missgunst oder Neid, Scheelsucht oder Verkleinerungssucht weckt und auch Christen häufig nur zu kleinlichen Vergleichen mit dem, was sie haben oder nicht haben, veranlasst. Erhebende Erfolge anderer ohne selbstsüchtige Seitenblicke (bezw. ohne selbstsüchtige Mitbeteiligung) in reinem Wohlgefallen mitempfinden zu können, dazu gehört eine nicht gerade gewöhnliche Kraft sittlicher Gesinnung. Und je mehr



sich hinter fröhlichen Gesichtern die Gleichgültigkeit und Kälte verbirgt, desto mehr sollte der Christ die Aufrichtigkeit der Liebe haben, die in selbstloser Hingebung an den Aufbau der sittlichen Welt die Saiten der Seele in fremder Freude mit-schwingen lässt.

Fremdes Leiden erweckt im Weltmenschen stets eine gewisse (wenn auch nur partielle und relative) Selbstbefriedigung, da er in ihm Herabdrückung des andern und dementsprechend Selbsterhebung empfindet. Deshalb ist auch Mitleid als natürliches Gefühl ausserhalb des Glaubenslebens wirksam; denn im Mitleid liegt stets eine Richtung von oben nach unten. Darum ist Mitleid nur für den Sichabhängigfühlenden wohlthuend, dagegen für den Sichgleichstehendfühlenden verletzend und demütigend. Bedürftigkeit nach Mitleid ist Charakterschwäche. Charakterstärke erwehrt sich des Mitleids. Viele würden sich schon von christlicher Liebeswärme angenehm berührt fühlen, wenn man ihnen statt des kahlen und kränkenden Mitleids aufrichtige Teilnahme zu schenken imstande wäre. Mitleidshungrige Menschen sind hochmütige Egoisten.

Ausserordentlich lästig sind Menschen, die von der Leidenschaft zu bemitleiden beseelt sind und mit krankhafter Aufdringlichkeit Objekte ihres Mitleids aufzuspüren bemüht sind, wo niemand dessen bedarf.

Das Mitleid, von Spinoza abgelehnt, wurde von Rousseau, der sie für die einzige natürliche Tugend hielt, aus der alle sozialen Tugenden fliessen, und Schopenhauer, der in ihr, als der Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe, alle uneigennützigste Tugend beruhen sah, überschätzt. Zum Fundament und zur Quelle der Moral taugt das Mitleid nicht. Paulsen sagt: „Mitleid besteht mit allen sieben Todsünden zusammen.“

Das christliche Mitgefühl ergibt mit der Fürbitte das nicht geschäftsmässige, sondern wohlthuende Besuchen von Kranken und Gefangenen (Matth. 25,36 ff.), Witwen und Waisen (Jak. 1,27), das sich der Mühseligen und Beladenen (Matth. 11,28), der Bekümmerten und Leidtragenden (5,4) Annehmen, zusammenfassend das Trösten.

Die Fähigkeit, trösten zu können, hängt in erster Linie am Glauben, in zweiter an der Liebe. Bei einer deistischen oder pantheistischen Weltanschauung, nach der Gott nicht in den Weltlauf eingreifen kann, keine Allmacht und keine Fähigkeit helfen zu können besitzt, erlischt der Trost, weil da nur auf die Resignation in den unabänderlichen Weltlauf verwiesen werden kann. Nur wo der Leidende dessen vergewissert wird (1, Petr. 5,6 ff.), dass er dem allmächtigen und allliebenden Vater am Herzen liegt, dass er also mit Zuversicht sowohl unter Gottes ge-

waltige Hand sich demütigen soll als alle Sorge auf sein Vaterherz abwälzen kann, gibt es erquickenden und erhebenden Trost. So wirkt der Trost aber nur, wenn er persönlicher Lebenserfahrung und wirklicher Liebe entspringt. Rechter Trost kommt nach 2. Kor. 1,4 allein aus dem Trost, mit dem wir selbst von Gott getröstet sind, wogegen dem Mangel an eigener Erfahrung des Kreuzes die hohlen oder faden, unwahren oder gekünstelten Redensarten entspringen, die im Lügensystem der Gesellschaft oberflächliche Naturen befriedigen und doch weder ethischen Wert noch ethischen Erfolg haben. Aber im Trost entscheidet nicht bloss der Inhalt des zu Sagenden, sondern nicht minder das Wie: scheltender Tadel, hochmütiges Richten verbittert den Trost, wie jede egoistische Überhebung ihn vergiftet; nur wenn er aus der Liebe kommt, ist er wohlthuend und aufrichtend.

Aber die konventionelle Teilnahme ohne christlichen Glaubensgehalt erzeugt den falschen Trost des Bemühens, möglichst schnell über das Leid hinwegzuführen, ohne dem Schmerz seine religiöse Weihe und seine sittlich reinigende Wirkung zu lassen. Solcher Trost ist in Fällen, wie wenn man dem Kind möglichst schnell den Schmerz um die Eltern aus der Seele zu reißen sucht, oder wenn man jemandem die Selbstbesinnung über verkehrtes Verhalten zerstört, geradezu unsittlich. Die „leidigen Tröster“, die, ohne den religiösen und sittlichen Wert des Leidens zu verstehen, möglichst schnell vom Leid zur Freude führen zu sollen meinen, sind eine moralische Landplage. Wer das Beste seines Nächsten will, muss darauf sehen, dass das Leiden ihm dient für den Wert seiner Persönlichkeit. Darum darf der Liebe des Trostes der heilige Ernst nicht fehlen, dem das zeitliche und ewige Wohl des Nächsten am Herzen liegt. Sehr oft ist schneller Trost durchaus nicht an der Stelle. Sondern häufig muss erst eine gründliche Beugung des Sünders vollzogen werden. Aber die Seelen wollen auch zart angefasst sein, wenn sie zur Heilung kommen sollen. Denn schweres Leid macht jede Berührung empfindlich. Aber viele harte Egoisten sind überhaupt nur im tiefsten Unglück für ein Wort der Ewigkeitsmahnung zugänglich; es wäre Unrecht, ihnen dieses zu entziehen und sie nur noch durch falschen Trost in ihrem Egoismus zu befestigen. Dem Verstockten statt des Bussworts Trost zu bieten ist Gewissenlosigkeit. Aber in den meisten Fällen muss reine Teilnahme sich unreflektiert geben, während der Schmerz niederdrückt, und das Mahnwort von der Bezeugung des Mitgefühls getrennt werden. Die Entscheidung über das richtige Verhalten im einzelnen Fall ist lediglich persönlich. Im allgemeinen erprobt sich aber in der Fähigkeit, nicht falschen, sondern rechten Trost zu bringen, die echte christliche Herzensstellung. Die *theologia regentorum* bewährt sich als Lebenstheologie besonders an Kranken- und Sterbebetten, gegenüber dem Elend der Not und des Lasters (*theologia crucis*).

Im Gegensatz zu dem heiligen Ernst der christlichen Liebe, der sittlich fördert, hat die Teilnahme der Lieblosigkeit die zu spät kommenden Vorwürfe, die nicht bessern, aber das Leiden verbittern. In Form religiöser Satttheit sind sie von den Freunden Hiobs erhoben.

§ 71.

**Rücksichtnahme, Milde, Gütigkeit, Schonung.**

A. von Oettingen, *Moralstatistik*. 3. Aufl. Erlangen 1882. Pierson, *Die Prostitutionsfrage vom Standpunkt der medizinischen Wissenschaft, des Rechts und der Moral*. Mülheim a. d. Ruhr 1885. Stursberg, *Die Prostitution in Deutschland*. 2. Aufl. Düsseldorf 1887. Jellinghaus, *Die wahre Liebe und Menschenachtung*. Hamburg, Verlag des Chr. V. J. M. J. Müller, *Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung*. Mainz 1897. Herzen, *Wissenschaft und Sittlichkeit*. Lausanne 1897. Burger, *Keuschheit, Realenc.* Bd. 10 Leipzig 1901. Grabowsky, *Enthaltsamkeit*. Leipzig 1901. Joseph Müller, *Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker*. Leipzig 1904. Keller, *Naturtrieb und Sittlichkeit*. Hagen 1904. Christ, *Sinnlichkeit und Sittlichkeit*. Zürich 1904. Good, *Hygiene und Moral*. Strassburg 1904.

1. **Rücksichtnahme.**

Rücksichten sind in der Welt der Titel, unter dem vorsichtige und klug berechnende Selbstsucht sich grundsatzlos anschmiegt und einfügt. **Rücksichtnahme** ist die Anerkennung anderer Individualitäten nach seiten des Willens, in den unvermeidlichen Berührungen fremde Selbständigkeit zu respektieren und so trotz der Verschiedenheit der Tendenzen und Strebungen Reibungen, die aus der Verletzung der Eigenart entstehen könnten, zu verhindern. Ist solche Rücksichtnahme ausserhalb des Glaubenslebens Sache eines klugen *do ut des* und daher in der Regel dort am Ende, wo man die Grenzen des Eigeninteresses sieht, so ist sie beim Gläubigen die Erscheinungsform der Liebe, in der der Wille sich für seine Bestrebungen die Grenze an der Achtung und Anerkennung fremder Selbständigkeit steckt. Die Rücksichtnahme besteht also einerseits in der Einschränkung des freien Sichgebens, Sichgewährenlassens, Sichauslebens, andererseits in dem Sichversetzen in die Eigentümlichkeit anderer mit dem Bemühen, sie zu verstehen und zu würdigen, zusammenfassend in der fremde Eigenart sehenden und gewähren lassenden Selbstbeschränkung des Willens hinsichtlich der eigenen Wünsche, Pläne und Bestrebungen. Ohne solche Rücksichtnahme erwachsen im weiteren Verkehr unaufhörliche Zusammenstösse und Zwischenfälle, im engern Störungen und Entfremdungen. Jeder muss ethisch lernen, seine Grenzen zu kennen und innezuhalten, wenn nicht gerade da, wo ein sittliches Zusammenwirken gewiesen ist, durch ungezügelter Selbstdurchsetzung Verstimmungen und Gegnerschaften entstehen sollen, welche die ethische Gemeinsamkeit zersetzen.

Man würde vielen, die grosse Reden über Nächstenliebe halten, aber für christliche Rücksichtnahme keine Empfindung haben, sehr dankbar sein, wenn sie nur einmal die allereinfachste Rücksichtnahme üben wollten. Es ist doch eine recht traurige Erscheinung, wenn Leute, die sich für gläubige Christen halten, nicht einmal das Mass von Zurückhaltung gegenüber dem innern Heiligtum anderer üben, das dem Anstand des Mannes von Welt selbstverständlich ist.

Den feinen Mann kennzeichnet stets vornehme Zurückhaltung, die nicht mit steifer Zugeknöpftheit gleichartig ist, wie sie in der Regel nur der Geistlosigkeit zukommt, sondern recht wohl mit frischer und freier Ungezwungenheit vereinbar ist.

Die christliche Zurückhaltung ruht auf sittlicher Selbstzucht. Die ihr entsprechende Rücksichtnahme hat nicht den Sinn, Böses gewähren zu lassen oder wohl gar gutzuheissen, sondern bei klarer Verwerfung und fester Bestreitung des Bösen die Person des Nächsten in ihrer Freiheit und Selbständigkeit zu respektieren. In ihr kommt zum Ausdruck, dass die Liebe den Willen moderierend dahin beeinflussen und bestimmen muss, nicht schrankenlos auszuschweifen, sondern den Willen des Nächsten sich gleichzustellen.

Paulus fordert 1. Kor. 8. Röm. 14,15 die Rücksichtnahme der Liebe auf irrige Überzeugung anderer unter dem Gesichtspunkt, dass ein fremdes sittliches Bewusstsein nicht zu etwas Gewissenswidrigem verführt und dadurch zerrüttet, sondern vielmehr durch freundliches Tragen der Schwachheit gefördert werde. Ehe sie ein fremdes Gewissen durch gewaltsame Aufdrängung des Richtigen niederrennt, entäussert sich die christliche Liebe — nicht der Wahrheit, aber — der Rechthaberei und eines gewissen Masses individueller Freiheit.

Viel schwieriger als der Beschränktheit gegenüber, ist die Rücksichtnahme bei Eigensinn und Starrköpfigkeit, die besondere Zartheit des Takts erfordern. Denn es ist eine ganz gewöhnliche Erfahrung, dass die rücksichtslosesten Menschen für sich die meisten Rücksichten beanspruchen.

## 2. Milde

ist die Liebesgesinnung in der Beurteilung anderer. Schwächen und Mängel hat jeder; Anlass zur Herabsetzung findet daher die Verkleinerungssucht und der Richtgeist überall. Aber jeder hat auch seine Vorzüge. In bezug auf diese Zweiseitigkeit bedeutet die Milde die christliche Leitung des Verstandes durch die Liebe, dass man am Nächsten die Vorzüge zu sehen und zur Schätzung der Person zu verwenden und die Schwächen und Mängel zu verstehen und nicht zur Verwerfung der Person zu steigern geneigt ist. Kann das christliche Urteil auch unmöglich das tout comprendre c'est tout pardonner billigen, so muss es doch darauf hinlenken, dass man den Nächsten in seinem Verhalten freundlich zu verstehen sucht, ehe man über dasselbe abspricht. Luthers

bekanntes „ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren“ (Kl. Kat.) fordert nicht Unwahrheit oder gar lügnerische Entstellung, sondern, da es überall zwei Auffassungen geben kann, die liebevolle, die im freundlichen Licht, und die lieblose, die schwarz und dunkel sieht, die Bestimmtheit der christlichen Auffassung durch die Liebesgesinnung. Der Christ, der sich als geretteten Sünder und dem göttlichen Gericht unterstehend weiss (Matth. 7,1 ff. Röm. 2,1. 1. Kor. 4,5), muss vor liebloser Verdammung innerlich erbeben, da er seine eigene Geltung nur der vergebenden, den Sünder rechtfertigenden Milde Gottes verdankt. Das darf ihn so wenig hindern, Sünde Sünde, Unglauben Unglauben zu nennen, wie der Herr sich zurückgehalten hat, Pharisäismus und Verstocktheit mit dem rechten Namen zu nennen. Aber selbst in diesem Fall ist ein grosser Unterschied zwischen der hochmütigen Virtuosität frohen Wegwerfens und der heiligen Wehmut klagenden Erbarmens (Matth. 23,37 ff.). Abgesehen aber von der Sachlage, dass man der Verstocktheit gegenüber das klare Verwerfungsurteil des Worts Gottes über die Unbussfertigkeit als letztes Mittel einsetzt, um zur Besinnung zu führen, muss die das ewige Wohl des Nächsten wollende Liebe der Beobachtung folgen, dass Milde gewinnt, Härte abstösst. Diese Beobachtung muss freilich stets durch die andere ergänzt werden, dass im Abstand von der Durchsetzung der Gesellschaft mit fader und unwahrer Liebenswürdigkeit christliche Wahrheit für jeden gesunden sittlichen Sinn etwas Herzerquickendes hat. Roth's „schöne Kunst, die Menschen gut zu finden“ (§ 1049) passt mehr für die Gewandtheit des französischen Abbés als für den Ewigkeitsernst des evangelischen Geistlichen; aber eine wertvolle Wahrheit enthält sein Wort: „je weniger wir selbst Egoisten sind, desto weniger finden wir auch die Menschen um uns her egoistisch“.

Der christliche Glaube schärft das Auge für die Sünde, aber auch für das Gute. Weit entfernt, dass der Christ die Welt besser findet, durchschaut er vielmehr ihre Gottentfremdung in ihrer Tiefe; aber die einzelnen Menschen würdigt er in ihrer Bestimmung für die Ewigkeit. So muss der Christ oft anstossen, indem er, was die Welt bewundert, auf seinen Minderwert oder seine Wertlosigkeit zurückführt. Aber vieles, was die Welt schmäht oder verachtet, erkennt er in seinem religiös-sittlichen Wert für das Reich Gottes. Wie sich Jesus der Zöllner und Sünder angenommen hat, während er die religiös-sittliche Vortrefflichkeit der Pharisäer in nichts auflöste, wird der Jünger Jesu sich vieler in Milde annehmen können, über die vornehmer Tugendstolz den Stab bricht.



Christliche Milde bedeutet hiernach keine Universal-Mohrenwäsche, keinen Latitudinarismus der Umdichtung der ungläubigen Welt in Christentum, keinen Idealismus der alles schön und gut und herrlich findenden sittlichen Haltlosigkeit. Dem Ernst christlicher Lebensführung entzieht sich die Haltung der Mutter Goethes, die ihr allgemein gewinnendes Wesen dazu in Beziehung setzte, dass sie niemanden „bemoralisierte“, immer die gute Seite auszuspähen suchte, die schlimme dem überliess, der den Menschen schuf, und der es am besten versteht, die scharfen Ecken abzuschleifen. (Heinemann, Goethes Mutter. 5. Aufl. Leipzig 1895. S. 214.) Aber bei aller Klarheit sittlichen Urteils und aller Entschiedenheit religiöser Stellungnahme übt der Christ die Regel, an der Sonne mehr den Glanz wie die Nebelflecke zu sehen. Ein und dieselbe Handlung fand das moralische Verwerfungsurteil des Judas und die freudige Anerkennung des Herrn (Joh. 12,4 ff.; vergl. Mark. 14,4 ff.). Die Milde hütet sich daher vor liebloser Auffassung. Man soll nicht Bosheit nennen, was nur Übereilung war, nicht Schlechtigkeit, was nur aus Versehen geschah. Oft wird einer Gehässigkeit zugeschrieben, was nur unbeabsichtigtes Stören der eigenen Kreise war und ohne die eigene Selbstsucht nicht einmal als Störung empfunden wäre. Das Unterstellen falscher Motive, die unfreundliche Auslegung, die Entstellungen und Übertreibungen ergeben oft ein Bild vom Nächsten, das nur gehässiger Phantasie angehört. Die Vermischung liebloser Auffassung mit den Tatsachen ergibt die zahllosen Verleumdungen der Ohrenbläser und Geschichtenträger, die oft schlimmer sind „als Gift und Dolch“. Mit am widerwärtigsten wirkt die Schmähung von Toten, obwohl das *de mortuis nil nisi bene* nicht im Sinne von *bonum* missverstanden werden soll.

### 3. Gütigkeit

ist die Liebesgesinnung, in der das Gefühl so mit dem Nächsten Gemeinschaft anknüpft, dass ihm sowohl Zuneigung zugewandt als die Willigkeit zu seiner Förderung durch unmittelbares Sichgeben bekundet wird (1. Kor. 13,4 f. Gal. 5,22. Kol. 3,12). Die christliche Gütigkeit, die Erzeugnis der Güte Gottes ist (Röm. 2,4. Eph. 2,7 u. s. w.), bezeichnet die Neigung der Gefühlsbestimmtheit zum Dienst anderer (Gal. 5,13). Sie erhebt darum über die natürliche Abhängigkeit von Sympathien und Antipathien und schliesst jede Feindschaft schlechthin aus, enthält aber die Bereitwilligkeit zur Annäherung an jeden, zur Selbsterschliessung für jede Annäherung, zur Hilfe mit Rat und Tat.

#### 1) Gutmütigkeit.

Das natürliche Analogon der christlichen Gütigkeit ist die Gutmütigkeit. Diese, als Bestimmtheit des Naturells, hat für das gesellige Leben objektiven sittlichen Wert. Aber ihr subjektiver persönlicher Wert ist, ethisch betrachtet, gering, da sie noch naturhaft ist und der sittlichen Selbstbestimmung entbehrt. Blosser Gutmütigkeit ist oft bäurisch

oder Sache der Charakterschwäche oder eine Form der Beschränktheit. Oft von hohnlachender Habsucht oder selbstgenugsamem Stolz ausgenutzt, ist sie doch gewöhnlich unbelehrbar, hüllt sich aber gegen alle Enttäuschungen in den Tugendmantel ihrer „Güte“.

## 2) Herablassung.

Die Gütigkeit selbstherrlichen Hochmuts ist die Herablassung. Als eine ethische Form, die sich die Selbstsucht zu geben sucht, ist sie eine der widerwärtigsten Formen der Heuchelei. Auch Fürsten können sich einfach und natürlich geben. Aber bei ihnen ist Herablassung, wenn sie keine religiösen oder ethischen Naturen sind, aus ihrer Stellung erklärlich. Aber in andern Ständen ist sie ein unzweideutiges Zeichen unchristlicher Gesinnung. Hochkomisch wirkt sie bei Subalternen und Bedienten.

## 4. Freundlichkeit.

Die christliche Gütigkeit in ihrer tatsächlichen Bekundung wird zur Freundlichkeit; sie ist die Liebesgesinnung, die bemüht ist, dem Nächsten bei eintretender Gelegenheit helfende Unterstützung zuzuwenden, ist also als wirklich nur da anzuerkennen, wo zu gütigen Gebärden und Worten auch das gütige Handeln hinzutritt (Eph. 4,32. 1. Petr. 3,8). Wenn aber die Freundlichkeit sich auch wesentlich in der Tat äussert, so wird doch die tatsächliche Hilfe ihres erfreuenden Inhalts beraubt, wenn nicht in der Art, wie sie gewährt wird, der freundliche Sinn sich bekundet (1. Kor. 13,4). Darum soll die Hilfe nicht mit scheltender Rauheit (Sir. 18,18) oder mit prahlerischer Grosstuerie (20,15) nicht mürrisch, verdriesslich, herb oder bitter gewährt werden, sondern mit der wohlthuenden Herzlichkeit, die dem Nächsten das Annehmen des Liebesdienstes innerlich erleichtert. Echte Freundlichkeit dient dem Nächsten gern, und zwar mit Vermeidung der Aufdringlichkeit, die sich den Nächsten verpflichten will, und der Selbstberäucherung, die aufrückt und vorhält (Jak. 1,5); nimmt aber auch die Liebesdienste an, die der Egoismus ablehnt (Joh. 13,6 ff.), weil er sich nicht durch sie verpflichten lassen will und zu ähnlichen selbst nicht willig ist.

### 1) Höflichkeit.

Die weltliche Freundlichkeit der geselligen Formen ist die Höflichkeit. Diese braucht nicht auf sittlicher Gesinnung zu beruhen, kann sich vielmehr mit innerer Roheit verbinden und verbindet sich häufig mit Brutalität. Höflichkeit ist die Gewöhnung des geselligen Verkehrs, durch Worte und Betragen keinen Anstoss zu geben, niemanden durch Wort und Benehmen zu verletzen und sich in den geltenden Regeln des Anstands und guten Tons zu bewegen, auch jedem die Aufmerksam-

keit zu erweisen, die er nach seiner gesellschaftlichen Stellung beanspruchen kann, und Verstösse anderer mit möglichster Leichtigkeit zu überwinden. Diese Höflichkeit ist, als Gemeinschaft erleichternd, von objektivem sittlichem Wert. Darum muss der Christ sich der Höflichkeit befeissigen und die Kinder zur Höflichkeit erziehen. Aber während die Höflichkeit der Welt in der Lüge und von der Lüge lebt, redet der Christ die Wahrheit. Und darum kann die Freundlichkeit des Christen, der in heiligem Liebesernst das ewige Heil seines Nächsten will, auch einmal so unhöflich werden (Ps. 141,5) wie die suchende Liebe des Herrn gegen die Pharisäer Matth. 23 geworden ist. Die Wahrheit stimmt nicht immer mit dem Komplimentierbuch. Im allgemeinen aber erzeugt die christliche Freundlichkeit eine herzliche Höflichkeit von innen heraus, die der „übertünchten Höflichkeit“ der Welt durch Wahrheit und Gesinnungstiefe unendlich überlegen ist. Diese vermeidet die Lüge der Lobhudelei, Schmeichelei und Kriecherei, den Zwiespalt der innern Herzenskälte mit dem Schein der Hingebung, das gemachte, gekünstelte und geleckte Wesen, und hat die Aufrichtigkeit, die Vertrauen einflösst, und die geistige Feinheit, die das Niedrige ausschliesst.

## 2) Liebenswürdigkeit.

Während die Höflichkeit das gesellige Sichgeben der Formen bezeichnet, bedeutet die Liebenswürdigkeit das persönliche Sichgeben ansprechender und gewinnender Art. Auch diese kann wie jene Sache der Gewöhnung ohne innern sittlichen Halt sein, und auch diese hat als Erleichterung des Verkehrs objektiven sittlichen Wert. Aber subjektiv hat sie erst Wert als Ausdruck sittlicher Gesinnung. Die in der Gesellschaft liebenswürdigsten Menschen sind oft da, wo sie den Gesellschaftsmenschen abgelegt haben, von zuchtlosester Roheit und abstossendster Härte. Solche geberden sich, so wie sie sich frei gehen lassen können, nicht selten, als müssten sie sich schadlos halten für den Zwang, den ihnen die Gesellschaft auferlegt. Man soll den Menschen, wie er sich frei gibt, nie nach dem Menschen des Salons beurteilen.

Christliche Liebe ist unendlich viel mehr wie Liebenswürdigkeit. Aber eben darum wird es gut sein, wenn die Liebe sich auch in gesunder und echter Liebenswürdigkeit äussert.

3) Gastfreiheit ist nicht etwas spezifisch Christliches, sie entwächst überall dem sittlichen Sinne, wird viel geübt gemäss der Sitte und dient häufig der Neigung, sich selbst durch erfreuenden Verkehr Anregung und Unterhaltung zu verschaffen.

Beim Christen gestaltet sie sich zu einer Form der Freundlichkeit Röm. 12,13. Hebr. 13,2. 1. Tim. 5,20. 3. Joh. 5. 6. Hatte sie im Morgenland und in der alten Kirche auch eine viel grössere Bedeutung als in unsern Verhältnissen, so bleibt sie doch ein notwendiger Ausdruck christlicher Bruderliebe (1. Petr. 4,9). Gerade sie bietet reichen Anlass zu christlichen Freundschaften und, wenn das nicht, Bekanntschaften und bildet ein wichtiges Band unter den Gliedern der unsichtbaren Kirche.

## 5. Schonung

ist die Betätigungsform der Liebe, nach der der Gläubige seinem Triebleben die Schranke der Geltung anderer als gleichberechtigter Individualitäten setzt, diese also nie zu blossen Mitteln für seine Zwecke herabwürdigt, sondern stets nach ihrem persönlichen Selbstzweck ansieht. Sittliche Schonung anderer ist spezifisch christlich. Rohe Schonungslosigkeit haben Juden und Mohammedaner gegen diejenigen, die nicht Religionsgenossen sind, die letzteren auch untereinander. Verstecktere Schonungslosigkeit in verschiedenen Formen übt auch in der Christenheit die Selbstsucht des Unglaubens überall. Und soweit auf dem Boden des Unglaubens Schonung geübt wird, ist sie meist nicht sittlich, sondern durch den Ausgleich der verschiedenen Individuen in der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft erzwungen.

Der Geist des Römertums war der einer kaltblütigen Härte in den politischen, wie in den sozialen Verhältnissen. Nie hat die römische Politik Edelmut oder Grossmut gegen die Besiegten gekannt. Mit welcher Grausamkeit hat man ganze Volksstämme vernichtet und ganze Landschaften zertreten! Güte gegen die Sklaven galt als verwerflich, harte Behandlung derselben als Klugheitssache. Ein sachgemässer Ausdruck des römischen Geistes ist das Gesetz, dass im Falle einer Ermordung des Herrn durch Sklaven, sämtliche Sklaven des Hauses hingerichtet werden sollten.

Die rohe Schonungslosigkeit brutaler Selbstsucht, wie sie Nietzsche zum Programm des Übermenschen erhoben hat, bricht sich überall in der Herrschsucht Bahn, die andere Menschen lediglich als Mittel für die eigenen Zwecke benutzen will. Darin liegt die Notwendigkeit der sozialen Gesetzgebung begründet, die den Einzelnen vor Ausbeutung zu schützen hat. Die selbstsüchtigen Triebe zeigen stets die Tendenz, andere niederzurennen, zu knechten, sie auszubeuten, ihnen den Fuss auf den Nacken zu setzen. Die Aufgabe der sozialen Gesetzgebung besteht darum darin, nicht bloss einzelnes zu schützen, sondern den Menschen als Individualität. Ist dieser gefährdet durch die Fabrikorganisation, so noch mehr durch den sozialistischen Terrorismus. Nicht nur Schutz der Kinder, der Frauen, Schutz des Alters und der Arbeitsunfähigkeit ist daher die Aufgabe, sondern besonders auch Schutz der persönlichen Freiheit gegen gewissenlose Unterdrückung und Tyranisierung. Die Herrschaft sozialdemokratischer Arbeiterführer-Despoten übertrifft jeden Fabrikantendespotismus. Wenn Kathedersozialisten wie Brentano den letzteren bekämpfen und die erstere befürworten, so entbehrt diese Abhängigkeit von einer Zeitströmung sowohl der Klarheit sittlicher wie wirtschaftspolitischer Prinzipien

Der Christ opfert das Wohl seines Nächsten weder seiner Habsucht, seinem Ehrgeiz, seiner Sinnlichkeit noch seinem

Wissensdurst und Forschungseifer, seiner Wagemut und Abenteuerlust, seiner Prunkliebe und Prahlucht, seiner Jagd- und Spielleidenschaft. Er schont seines Nächsten Person und Familie, seine Freiheit und Ehre, seine Arbeitskraft und Arbeitszeit, seine Gesundheit und Lebensfreudigkeit, seine Überzeugung und sein Gewissen.

In der Schonung des Nächsten liegt nun nicht etwa Gewährenlassen oder gar Anerkennung seines Unglaubens oder seiner Sünde; darin liegt aber, dass, wenn seiner Irreligiosität oder seinem Aberglauben, seiner Selbstsucht und Leidenschaft entgegengetreten werden muss, der Kampf gegen die schlechte Sache nicht in Lieblosigkeit gegen die Person ausartet. Selbst der Lasterhafteste kann die Schonung in Anspruch nehmen, dass man sich jeder Beschimpfung enthält, die ihn durch Zertretung seines sittlichen Selbstgefühls in der Fähigkeit der Selbstauffassung und Selbstbesinnung hindern würde. In der Schonung liegt eben die Ausschlössung eines lediglich negativen Verhaltens gegen die Gefallenen: die Liebe muss mit diesem stets das positive Bemühen der Wiederaufrichtung verbinden.

Spott und Hohn, dem das Selbstgefühl des Nächsten gleichgültig ist, entspringt kalter Lieblosigkeit und ist schlechthin unchristlich. Spott und Hohn über fremde Überzeugung, so begreiflich er stumpfsinnig und von Aufrichtigkeit und Wahrheitssinn verlassenen Aberglauben gegenüber sein mag, stösst stets ab, verbittert und reizt zur Gegenwehr, wirkt also nie förderlich, sondern stets nachteilig. Nur schonende Liebe hat die Aussicht auf weiterführende Überwindung. Darum hat abschätzige Schärfe nur ihre Stelle neben dem Gerichtswort gegen unzugängliche und verstockte Bosheit wie z. B. Matth. 23, 29 ff.

Nicht so stark ist die Ironie; aber sie ist stets heruntersetzend und daher nur gegen den berechtigt, der sich sittlich so unterwertig verhalten hat, dass er eine Züchtigung verdient, und der sich doch dabei noch so untadelig vorkommt, dass er jeden Tadel abweist. Vgl. Joh. 7, 28.

## 6. Keuschheit.

Die Schonung der Mitmenschen hinsichtlich des Geschlechtstriebes ist die Keuschheit. Einen nach Gottes Ebenbild erschaffenen Menschen nur als Mittel zur Befriedigung sinnlicher Triebe anzusehen und zu behandeln, ist Versündigung gegen Gott, der jedem einzelnen Individuum seinen selbständigen Lebenszweck gesetzt hat. Und darum darf der Geschlechtstrieb nur in der Ehe zur Geltung kommen, weil sie die Form ist, und zwar die einzige, in der bei geschlechtlicher Lebensgemeinschaft der Personwert des Weibes wie des Mannes anerkannt ist (1. Thess. 4, 4).



1. Kor. 6,13. 7,2 ff.). Schlechthin unsittlich ist hiernach die Hurerei (1. Kor. 6,14 ff. Off. 2,20 f.) in dem weitern Sinne jeder ausserehelichen Befriedigung des Geschlechtstriebes (unsittliche Tänze, Päderastie) als Frevel gegen einen Menschen, der nicht in seiner Menschenwürde anerkannt, sondern zum dienenden Werkzeug der eigenen Lust herabgewürdigt wird. In aller Hurerei liegt gemeine Selbstsucht, die Nebenmenschen erniedrigt. Aber ausser dieser direkten Wirkung auf das einzelne Individuum, in dessen Personwert zersetzend, wenn nicht zerstörend eingegriffen wird, kommen noch die weiteren Wirkungen für das Gemeinschaftsleben in Betracht: die Gleichgültigkeit gegen die Fortpflanzung, die sündige Verhinderung derselben, oder wenn sie erfolgt, die Versündigung gegen die aus ungeordneten Geschlechtsverbindungen hervorgehenden Kinder, denen die gesunde Basis geistiger und sittlicher Bildung, oft auch der leiblichen Erhaltung wenn nicht entzogen, dann mindestens beeinträchtigt wird. Zur Hurerei gehören auch unkeusche Blicke (Matth. 5,28): man kann auch durch den Blick heruntersetzen und beleidigen, wie durch Mienen und Gebärden. Geistig gleichartig ist in der Ehe der unkeusche Sinn, der einen Mitmenschen durch Benutzung tierischer Art zum Objekt der Leidenschaft herabsetzt.

Die grauenhafte Ausdehnung der Hurerei, ein Schandfleck der Christenheit, hat zum guten Teil darin ihren Grund, dass von denjenigen, die berufsmässig ihr entgegenwirken sollten, viele selbst in ihr stecken, wenn nicht mehr tatsächlich, dann vermöge ihrer Vergangenheit mit der Gesinnung. Der Bock ist ein schlechter Gärtner. Die Hurerei ist aber nicht bloss ein vereinzelt moralisches, sondern ein weitgreifendes soziales Übel. Sie hindert Eheschliessungen und schädigt viele Ehen. Sie richtet viele Existenzen zu Grunde. Bei ihrer notorischen Unfruchtbarkeit hemmt sie das Wachstum der Nation. Und wie viel geheimer Mord birgt sich hinter der Unfruchtbarkeit, abgesehen noch von der Engelmacherei, der allein in und um Paris jährlich tausende von Kindern zum Opfer fallen! Der unproduktive Verbrauch an Nationalvermögen fällt weniger ins Gewicht als der Verbrauch an geistiger und physischer nationaler Kraft. Die Verseuchung des Volkslebens durch die Syphilis sollte gesetzgeberisch ebenso bekämpft werden wie der Alkoholismus. Bekannt ist der enge Zusammenhang der Prostitution mit dem Verbrechen. Die von manchen befürwortete Lokalisierung der Prostitution in Bordellen ist undurchführbar und als Legalisierung des Lasters prinzipiell verwerflich. Die angeblichen Vorteile aber, die man sich von der „örtlichen Einschränkung“ verspricht (Schutz anständiger Mädchen gegen Verführung, Eindämmung der Geschlechtskrankheiten) werden tatsächlich nicht dadurch erreicht.

Die öffentliche Prostitution rekrutiert sich fortwährend aus der vul-

gären Hurerei. Die Staatshülfe, die gegen jene wesentliche Erfolge erzielen könnte, ist gegen diese unwirksam. Diese weicht keiner Humanität und natürlichen Moral, sondern einzig der Religion. Die Erfolge des „Bundes vom weissen Kreuz“, der durch Organisationen und Schriften zu wirken sucht, sind bisher sehr gering.

Das Heidentum ist durchweg gleichgültig gegen die Sünde der Hurerei. In orientalischen Kulte (Babylon, Assur, Syrien, Phönicien), zum Teil auch in griechischen, ist sie sogar in die Religion aufgenommen, am schamlosesten im Hinduismus. Es ist deshalb nicht überraschend, dass die Antike hinsichtlich der Befriedigung des Geschlechtstriebes keine klare Stellung einnahm. Die Weltmacht Roms ist durch die geschlechtliche Zerrüttung an innerer Fäulnis zu Grunde gegangen. Und dauernd nagt die Unzucht wie ein fressender Krebschaden am Mark der Völker.

Die geringe Verbreitung der Prostitution im Islam bedeutet keinen Vorzug desselben, da Polygamie und Konkubinat schon im häuslichen Leben eine Laxheit der Geschlechtsverhältnisse ergeben, nach der dort zwischen Ehe und Hurerei keine klare Grenze ist. In der Christenheit steht die Hurerei als moralische Krankheit neben dem gesunden Familienleben. Dort hat der Geschlechtstrieb überhaupt nur sehr lockere Schranken.

Auf dem Boden der Offenbarungsreligion ist die Hurerei schon im Alten Testamente verworfen (das freilich noch Kebsweiber kennt), im Neuen Testamente grundsätzlich überwunden. Bei den Judenchristen war ihre Ausschlössung selbstverständlich (Apg. 15, 20. 21, 25). Aber die paulinischen Briefe führten den Kampf gegen die Fortwirkungen des heidnischen Lasters. Die aufkommende Gnosis erzeugte einen Libertinismus, der in seiner reinen Geistigkeit sich durch Fleischessünden für unbefleckbar hielt (Off. 2, 14. 20). Die Apologeten, die in der Laxheit antiker Philosophen einen moralischen Beweis gegen das Ansehen der Philosophie fanden, konnten sich auf die Reinheit der Christen als einen Tatbeweis des Christentums berufen. Mit der steigenden Verweltlichung der Kirche brachen auch die Fleischessünden in ihr hervor oder in sie ein. Die Pönitenzbücher zeigen in dem behaglichen Verweilen bei denselben die innere Beteiligung. Und je mehr das Klosterleben und der Priesterzölibat fortschritt, verirrte sich die Mönchsphantasie in die Ausmalung geschlechtlicher Vergehungen, die in den Kasuistiken mit breiter Ausführlichkeit geschildert wurden. Die Verwilderung des Mönchtums machte immer wieder zahlreiche Klöster zu traurigen Stätten der Unzucht. Und der Beichtstuhl, der der Sünde entgegenwirken sollte, wurde für gewissenlose und niedrige Priester der Anlass, durch schamlose Fragen das Gift der Sinnlichkeit in unschuldige Seelen zu träufeln. Wie viel moralisches Verderben noch gegenwärtig auf diesem Wege in die Gemeinden getragen wird, ist nachgewiesen durch Chiniqui, der Priester, die Frau und die Ohrenbeichte; deutsch von F. von Schwarzbach. Barmen s. a. Und wie sehr ein so unverantwortliches Verfahren durch die katholische Moraltheologie begünstigt wird, kann jeder in der

deutschen Übersetzung des weitverbreiteten Buchs von Gury sehen, in dem die lateinisch gelassenen Partien eine pornographische Zusammenstellung geben, deren interne Kenntnis und liebevolle Ausführlichkeit den Wert des Keuschheitsgelübdes hinlänglich beleuchtet. Dass für solche Sumpfgewächse der „Moral“ die katholische Kirche selbst verantwortlich zu machen ist, ist nachgewiesen durch Grassmanns „Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des Heiligen Dr. A. M. di Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker. Als Manuskript gedruckt für Staatsmänner, Richter, Offiziere, Geistliche, Lehrer und Familienväter.“

Gegen die Päderastie gilt nicht nur das gegen die Hurerei Gesagte, sondern sie wird noch besonders widerwärtig durch ihre Unnatürlichkeit. In der Antike erschien sie sogar dem Sokrates (obgleich er sich persönlich ihrer enthielt) und dem Aristoteles natürlich. Der Kirche gelang es, sie in das Dunkel zu verschleichen, bis die Renaissance die Fleischesfreiheit neuerstehen liess. Im Orient gilt sie überall als selbstverständlich. Im Abendland hat sie gegenwärtig im Geheimen eine traurige Verbreitung. Gerichtliche Gegenwirkungen gegen dieses Laster sind wiederholt daran gescheitert, dass die Verzweigungen desselben so weit in die Breite und so hoch hinauf gingen, dass man es nicht bei der Wurzel anzufassen wagte. Dass im Jahre 1897 eine Petition an den Reichstag gerichtet werden konnte, die auf Aufhebung des gesetzlichen Verbots ging, ist ein beklagenswertes Zeichen der Höhenlage der öffentlichen Moral, ein noch viel traurigeres freilich die schamlose Agitation, die für Freigebung des Lasters seitens der „Homosexuellen“ betrieben wird.

Wie jede Verdichtung der Sünde zum Laster den sittlichen Persönlichkeitswert herunterdrückt, so auch das Laster der Hurerei, in dem an sich Selbstherabwürdigung liegt (1. Kor. 6, 13 ff.). Und jede Selbstbefleckung innerer Unkeuschheit, auch wenn sie sich nicht direkt gegen einen Mitmenschen zu richten scheint, ist doch tatsächlich gemeinschaftschädigend, weil sie entweder physisch oder seelisch (oder beides) die sittliche Kraft, der Gemeinschaft zu dienen, schädigt. Wo wirkliche Scham in geschlechtlichen Dingen der innern Gesinnung entspricht, ist Selbstbefleckung unreiner Phantasie im Hinblick auf gegenwärtige und künftige Familienstellung wie auch die Tüchtigmachung für das Berufswirken ausgeschlossen.

Nach Gen. 38,9 pflegt alle willkürliche Selbstbefleckung (nicht unwillkürliche Befleckung) Onanie genannt zu werden. In den Gefängnissen pflegen sich die Onanisten über die Hurer sittlich erhaben vorzukommen und umgekehrt. Aber dieses Laster schädigt physisch und geistig (durch Störung des Nervensystems) noch schwerer wie Hurerei;

obgleich die Geschlechtserregung also sich nicht gegen einen Nebenmenschen richtet, richtet sie sich doch gegen die Gemeinschaft, weil sie entkräftet und entwertet, Unfähigkeit und Ungeniessbarkeit hervorbringt. Knaben und Mädchen, die an diesem Laster leiden, bringen häufig schwere Störungen in ihre Familien, machen sich untüchtig zum Berufswirken und zerstören oft im Keime die zukünftige Gründung der Ehe oder bringen in diese die Zersetzung mit. Ein grosser Teil chronischer Leiden wurzelt in geschlechtlichen Verirrungen. Bei manchen Nervenkranken und Irren tritt der sexuelle Grund der Krankheit in der abstossendsten Weise hervor.

Die verächtlichste Verirrung des Geschlechtstriebes ist die Sodomie (Unzucht mit Tieren), die eigentlich nach 1. Kor. 6,16 ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft stellt.

Keuschheit ist Ausdruck der Nächstenliebe, die hinsichtlich der menschlichen Bestimmung zur Geschlechtsgemeinschaft die schamhafte Schonung des Nächsten übt, seine Menschenwürde zu respektieren, und da der Geschlechtstrieb nach göttlicher Schöpfung und Bestimmung (Gen. 1,27 ff. Matth. 19,4 ff.) sittliche Beziehung auf die Ehe und auf sie allein hat, jeder ungeordneten Entfesselung dieses Triebes wehrt. Solche Keuschheit erwächst nie auf dem Boden der natürlichen Moral oder der Humanitätsmoral, die zur Begründung heiliger Schamhaftigkeit völlig unfähig ist, sondern lediglich auf dem Boden der christlichen Frömmigkeit, die den Persönlichkeitswert des eigenen und fremden Lebens im Lichte der Ewigkeit versteht. Wie die menschliche Bestimmung zur Ehe die Keuschheit fordert (auch an sich selbst, da jede Selbstbefleckung Widerspruch gegen die Gemeinschaftsbestimmung ist), so führt die Keuschheit durchweg zur Ehe, in der sie die natürliche Gemeinschaft zu reiner Liebesgemeinschaft erhebt. Weit entfernt, dass die Keuschheit nur ausser der Ehe in Betracht komme, hat sie gerade auch in der Ehe ihre Geltung in dem reinen schamhaften Sinn, der im Ehegatten die gottgeheilte Persönlichkeit ewiger Bestimmung achtet im Bewusstsein der sittlichen Gebundenheit der Pflicht.

Christliche Gesinnung schliesst alle Geilheit und Wollust aus, bannt daher die unreinen Gedanken und das Behagen an zweideutigen Vorstellungen und befreit die Einbildungskraft von unzüchtigen Bildern, meidet Vorführungen und Lieder niedriger Art und die Teilnahme an schlüpfrigen Darstellungen und Lustbarkeiten. Unzüchtige Kleidung müsste schärfer gerügt werden, wenn der Mode mehr Selbständigkeit entgegenstände.

Echt christlicher Familiensinn ist (als der göttlichen Bestimmung sittlich entsprechend) wahre Keuschheit. Die Keusch-

heit des Ehelosen steht, selbst wenn er innerlich die Reinheit bewahrt (was doch abgesehen von naturhafter Stumpfheit oder gewohnheitsmässiger Gedankenlosigkeit nur bei sehr kräftiger innerlicher Religiosität der Fall ist), sittlich nicht im mindesten höher als die Keuschheit christlicher Ehegatten. Eberlin von Günzburg hat mit Berufung auf Matth. 5,8 (selig sind, die reines Herzens sind) gesagt: „ein rein Gewissen besteht auch bei ehelichen Werken“. Ebensowenig, wie die Ehrlichkeit besteht im Ausscheiden aus dem Verkehrsleben, in dem sie sich bewähren soll, erprobt sich die Keuschheit in der Negation des Geschlechtstriebes: als echte und gesunde führt sie zu reiner Ehe.

Der Geschlechtstrieb steht, bloss als Naturtrieb betrachtet, dem Nahrungstrieb gleich (Arist.), unterscheidet sich aber wesentlich von diesem dadurch, dass er erst in einem gewissen Alter sich regt, nicht so existenzbedingend ist wie der Nahrungstrieb und überhaupt nicht regelmässige Befriedigung fordert, sehr wesentlich aber dadurch, dass er in sich Gemeinschaftsbeziehung hat, also von vornherein ethische Bestimmtheit an sich trägt. Aber als Naturtrieb hat er die Tendenz, sich in der Art eines solchen durchzusetzen; und da das auf der Schöpfung beruht, ist seine Befriedigung in der Ehe durchweg als Notwendigkeit anzusehen. Diese schöpfungsmässig natürliche und sittliche Notwendigkeit der Ehe hat die Reformation in der Beseitigung des Priestercölibats anerkannt: es ist eben Erfahrungstatsache, dass die menschliche Natur im allgemeinen auf die Ehe zu verzichten nicht imstande ist, und ethische Tatsache, dass, da die Ehe sittlich völlig berechtigt ist, Ehelosigkeit weder eine sittliche noch eine verdienstliche Leistung ist. Die katholischen Cölibatsprahlereien werden durch die mit dem Cölibat unvermeidlich verbundenen Zustände grell genug beleuchtet, wovon man sich in den katholischen Ländern, in denen Priesterkonkubinate mit naiver Harmlosigkeit als so natürlich angesehen werden, dass man Verhüllung nicht für nötig hält, hinlänglich überzeugen kann. Vgl. ausser dem zitierten Buche von Chiniqui J. A. Theiner und A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Barmen s. a. Können nun aber Priester sich darauf berufen, dass sie wohl zum Cölibat, aber nicht zur Keuschheit verpflichtet seien, so zeigt das Keuschheitsgelübde der Klöster ähnliche Folgen wie das Cölibatsgelübde. Man braucht in Österreich oder Italien nur in der Gegend manches Klosters sich nach dem Leben der Mönche zu erkundigen, um sofort eine chronique scandaleuse zu hören, die zeigt, was bei naturwidrigem Zwang von gottwidrigen Gelübden herauskommt. Wirkliche Keuschheit ist doch nur da, wo Seelenreinheit ist. Geile Brunst (1. Kor. 7,9) ist Unkeuschheit. Bei zahllosen Mönchen aber regt sich die beleidigte und verletzte Natur, wo sie sich nicht in Hurerei und Ehebruch Bahn bricht, wie aus den Geständnissen übergetretener Mönche zu ersehen ist (z. B. des Philosophen Reinhold u. a.), in den



wüsten Bildern unreiner Phantasie. Viele Konvertiten aus dem Priesterstande sind für eine weitere Amtsführung unbrauchbar, weil die Verirrung und Verwirrung der Phantasie sie der Konzentrationsfähigkeit beraubt hat.

Will man katholischerseits einen solchen Zustand des Kampfs der Erregung der Natur mit dem Zwang trotz 1. Kor. 7,9 Keuschheit nennen, so kann man auch das Gefängnis, in dem keine Verbrechen begangen werden können, eine Unschuldsanstalt nennen.

Zweifellos gibt es unschuldige Mönche und Nonnen, ohne dass dieser Reinheit ein Verdienst zuzuschreiben wäre. Es gibt eben Naturen, in denen der Geschlechtstrieb wenig rege ist (Matth. 19,12). Es gibt andere, in denen er bei kräftiger Konzentration auf eine bestimmte Aufgabe so gut wie erlischt. Richtet sie sich bei gläubigen Christen auf die Arbeit am Reich Gottes, so kann er bei diesen völlig zurücktreten (Matth. 19,12). Und selbst bei solchen Gläubigen, bei denen er an und für sich nicht unlebendig ist, aber bei irgendwie veranlasster Ehelosigkeit nicht befriedigt werden kann, ist die Kraft der Heiligung imstande, alle unreinen Gedanken zu bannen. Das letztere wird aber um so eher der Fall sein, je mehr die sittliche Kraft der Selbstbestimmung wirksam ist, und je weniger äusserer Zwang ein Joch auferlegt. Durch Klostermauern bewahrte Keuschheit hat nicht den Wert sittlicher Gesinnung.

---

## § 72.

### **Geduld und Sanftmut.**

Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. II. Über das Fundament der Moral. 4. Aufl. Leipzig 1891.

Bestimmt sich die christliche Nächstenliebe fremder Anomalität gegenüber als Geduld, so fremdem (wirklichem oder vermeintlichem) Unrecht gegenüber, von dem man selbst betroffen wird, als Sanftmut, Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit, welche beiden letzteren man auch unter die Sanftmut befassen kann. Genauer betrachtet, ist

a) die Sanftmut oder Gelindigkeit die Gesinnung, die der Christ schon der Möglichkeit von Gemeinschaftsstörungen entgegenbringt;

b) die Friedfertigkeit diejenige, die er in der Wirklichkeit gemeinschaftsstörender Elemente einsetzt;

c) die Versöhnlichkeit diejenige, die er nach tatsächlichen Gemeinschaftsstörungen betätigt.

Die Unterordnung von Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit unter die Geduld durch Rothe ist unrichtig. Denn die Versöhnlichkeit ist allge-

meine Christenpflicht. Dagegen die Abgrenzung der Geduld gegen die aktiven Formen der Nächstenliebe ist zu einem gewissen Teil Sache des Naturells und Temperaments.

### 1. Geduld.

Ist die Geduld ganz allgemein die Fähigkeit des Duldens, so ist sie als Ausdruck christlicher religiös-sittlicher Gesinnung die Kraft zum Ertragen dessen, was dem natürlichen Lebenstriebe zuwider ist.

Auf dem Boden naturhafter Moral ist für die Erhaltung der Gemeinschaft wertvoll die weibliche Geduld, die der Eltern gegen die Kinder, die der Herrschaften gegen die Dienstboten, die der Dienenden.

Die Geduld kühler Überlegung und kluger Berechnung kann sich mit sittlicher, aber auch mit unsittlicher Gesinnung verbinden.

Aber durch künstliche Zurückhaltung oder berechnende Hinterhältigkeit oder lauernde List eingegebenes Abwarten ist nicht Geduld, sondern nur Überlegtheit der Selbstsucht in der Form entweder schlauer Überlegenheit oder boshafter Tücke.

Die Geduld in ethischem Sinne, also als Kraft der Erweisung der Nächstenliebe, ruht als Betätigungsform des Glaubens (Luk. 21,19. Jak. 1,3. Off. 13,10) auf religiösem Grunde, insofern sie durch die Erfahrung der Gnade Gottes, wie sie die der Geduld Gottes (Röm. 2,4. 9,22. 15,5) mit unserer Schwäche und Untreue (Matth. 18,26) in sich schliesst, ihre innerliche Be-seelung empfängt, und steht als solche in Wechselwirkung mit der Geduld in religiösem Sinne, d. h. der Abstimmung des Gefühls- und Trieblebens an dem Stillewerden der Ergebung in Gott und Hoffnung auf Gott (Jak. 5,7 ff. 2. Kor. 1,6. 6,4). Beides hängt eng mit einander zusammen. Wer in Gottes Führungen die Ungeduld nicht verlernt hat, wird sie auch schwerlich im Verkehr verleugnen. Wer dagegen in der Gleichmässigkeit des Ausharrens unter dem gottgeordneten Leiden (Röm. 5,3. 4. 2. Kor. 6,4. Off. 13,10) den Gehorsam gegen Gott übt (Hebr. 10,36. 12,1), wird ihn auch in den Gemeinschaftsbeziehungen unter dem Gesichtspunkt des Ertragens anderer zu üben wissen. Die Geduld wird besonders in den Verhältnissen, die täglichen Verkehr in sich schliessen, erfordert, aber auch bei nur gelegentlichen Berührungen auf die Probe gestellt. In dieser Hinsicht ist sie die Synthese der Liebe mit der Selbstbeherrschung.

In der Geduld verzichtet man nicht auf die Einsicht in die Mängel anderer, auch nicht auf ihre Bekämpfung, aber man ersetzt oder beschränkt den aktiven Widerstand durch den passiven. Steht die Liebe in Kampf mit dem Gefühl, das durch fremde

Eigentümlichkeit in Erregung versetzt wird, und mit dem Trieb, der zur Gegenwirkung gegen fremde Mängel (vermeintliche oder wirkliche), oft nur gegen fremde Eigenart oder die eigenen Kreise störende Tätigkeit gereizt wird, so ist die Geduld als christliche die ausharrende Gleichmässigkeit der Liebesgesinnung, der in erster Linie das Triebleben, in zweiter das Gefühlsleben so untergeordnet wird, dass Wille und Überlegung das Übersäumen der Gefühle und die Entfesselung der Triebe ausschliesst. Wer an anderen nichts zu ertragen hat, bedarf auch der Geduld nicht. Je mehr aber jemand an den psychologischen Eigenheiten anderer zu tragen hat, desto mehr soll er sich die Frage gegenwärtig halten, wieviel andere vielleicht an ihm zu tragen haben. Denn immer gerade die tätigsten Naturen, die sich durch fremde Eigentümlichkeit gehemmt fühlen, bieten anderen eben solche Anstösse und Hindernisse. Mit Rücksicht hierauf muss die Geduld geübt werden als die Selbstgleichheit der Liebe in Wechselwirkung mit dem Gerechtigkeits- und Billigkeitssinn, in der die tätige Gegenwirkung gegen die als Hemmung empfundene Eigenart anderer durch Beruhigung des Gefühls und Zurückhaltung des Triebes stillgestellt wird zu ruhigem Ertragen anerkennender und zurückhaltender Freundlichkeit (1. Tim. 6,11. 2. Tim. 4,2).

Es ist eine ganz bekannte Beobachtung, dass aufgeregte Menschen durch Seelenruhe und Kaltblütigkeit anderer gelegentlich zu massloser Wut aufgebracht werden können. Die Reibung an fremder Eigenart, welche die Ungeduld entzündet, erzeugt hier also eine Unzufriedenheit, die nicht die Schuld des Kaltblütigen, sondern des Aufgeregten ist. Darum muss die Geduld angeregt werden durch die Erwägung, ob das an fremder Eigenart Reizende nicht vielfach die Beschämung der eigenen Mangelhaftigkeit ist. Nicht bloss fremde Mängel, sondern auch fremde Vorzüge reizen die Ungeduld mancher Menschen, die sich durch sie bedrückt fühlen oder wähnen. Es gibt Menschen, die kraft ihrer Eitelkeit durch die ruhige Überlegenheit hervorragender Männer völlig verärgert sind.

Fénelon: „Wären wir ohne Mängel, so würden wir die der Menschen, mit denen wir zusammenleben müssen, weit weniger lebhaft empfinden.“

Die Geduld bedeutet durchaus nicht Verzicht auf weltüberwindende Tatkraft, setzt vielmehr das Bestreben, in und mit der Selbstheiligung auch andere zu heiligen voraus (2. Kor. 12,12), sie entspricht aber der Beobachtung, dass Tatkraft ohne Besonnenheit und Masshalten nicht baut, sondern niederreisst, weil in ihr das Durchbrechen des natürlichen Ichs Glauben und Liebe

lahmlegt. Das ruhige Ertragen der Schwächen und Mängel, der Fehler und schlechten Gewohnheiten anderer, auch ihrer Rohheiten und Bosheiten, ihrer Herausforderungen und Schädigungen hat in der christlichen Geduld nie den Sinn gleichgültigen Hingehenlassens, sondern untersteht der Absicht langsamer und überlegter und darum wirksamer Überwindung, indem die Erwägung leitet, dass polternde Hast Mangel an Selbstbeherrschung blossstellt, ohne dem Nächsten zu nützen. Eben weil die Ungeduld häufig nur in Ausbrüchen der Gefühle und Triebe sich Bahn bricht, die Eigenwilligkeit verraten, aber dem Nächsten die Liebe nicht fühlbar machen, wird sie, während sie sich gegen Gemeinschaftsstörungen zu richten glaubt, gemeinschaftstörend. Die Geduld ist also der Zaun, den die Liebe sich selbst gibt, um das Ich vor Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung zu bewahren. In dieser Beziehung übt die Geduld, welche die Einwirkung auf andere zu langsam erziehendem Einfluss ermässigt, die Selbsterziehung zu dem, was man in Anbetracht der Belästigung durch fremde Unleidlichkeiten als sittlich wertvoll empfindet, wie ja die Geduld gegen andere auch Geduld mit sich selbst (Luk. 8,15) zum Hintergrund fordert.

Verbindet sich mit dem Ertragen fremder Mängel weniger ein Dulden, als erziehende Überlegenheit desjenigen, der das Lästige nicht hingehen zu lassen brauchte, geht die Geduld in Langmut (Kol. 3,12) über.

Wenn sich in die Geduld Mitleid einmischt, tritt an die Stelle der Passivität der Liebe schon ein Moment der Aktivität, das sie der Barmherzigkeit annähert.

Wo man den Nächsten aufgibt, verliert sich die Geduld im Sande; das kann geschehen in der religiösen Form der stillen Fürbitte, aber auch in selbstverzichtendem Sichzurückziehen und nur, wenn jemand sich weggeworfen hat, in schweigender Missachtung.

Da die Geduld christlich nur ist als Erweisung der Nächstenliebe, so ist sie dieser untergeordnet und daher weder innerlich noch äusserlich unbegrenzt, innerlich nicht, da die Liebe von sich aus durch die Rücksicht auf das wahre Wohl des Nächsten sich getrieben fühlen kann, die Passivität zugunsten der Aktivität zurücktreten zu lassen, äusserlich nicht, da das Übermass der Geduld zu unsittlichem Gewährenlassen des Unchristlichen wird. Nicht Dulden, sondern sittliche Kraft des Duldens ist Geduld. Z. B. ein Erziehen, das wohl die Geduld, aber nicht die Kraft der Liebe übt, wird zum Verziehen. Dem Unglauben gegenüber schlägt unbegrenzte Geduldsübung in Feigheit und Trägheit

um. So hat denn auch Jesus die Geduld nicht unbegrenzt geübt (Luk. 13,9), sondern hat sie wiederholt (Matth. 11,20. 24,37) mit scharfem Gerichtswort abgeschlossen.

## 2. Sanftmut.

Wenn irgendwo, ist bei der Sanftmut natürliche Veranlagung von sittlicher Gesinnung zu unterscheiden. Sanftmut ist manchen Völkernschaften Europas, Indiens, der Südsee, Amerikas u. s. w. eigen und verträgt sich doch ganz wohl mit Blutdurst und Grausamkeit. Sanftmut ist eine natürliche Qualität vieler weiblichen Naturen, ohne den Egoismus zu hindern. Immerhin ist sie beim Weibe von naturhaftem sittlichem Wert. (Bei Shakspeare sagt Lear von Cordelia: Ihre Stimme war stets sanft und leis' und mild; ein kostbar Ding beim Weibe). Bei dem Manne ist natürliche Sanftmut meistens (nicht immer) ein Zeichen von Schwäche. Sittlichen Charakter im eigentlichen Sinne hat die Sanftmut als Erwerb der Selbstbildung.

Aristoteles hat die *πραότης* (Sanftmut oder Milde) als Mitte zwischen Zorn und Affektlosigkeit angesehen, ohne für eine speziell ethische Würdigung derselben Empfindung zu haben, wie das im Rahmen antiker Vorstellungen natürlich ist. Die Schätzung von Sanftmut und Milde durch Mark Aurel, dessen Handlungsweise freilich mit der Theorie nicht im Einklang stand, verrät schon christlichen Einfluss.

Schopenhauer sah die Gesinnung der Askese in Sanftmut und Geduld.

Die Sanftmut oder Gelindigkeit ist die Willigkeit der Liebe (1. Kor. 4,2), sich durch fremdes (wirkliches oder vermeintliches) Unrecht nicht beirren, verstimmen, aufbringen, verbittern zu lassen, sondern trotz der vom Nächsten versuchten oder veranlassten Störungen sich selbst zu bewahren. Die Sanftmut bezeichnet also eine wesentlich negative Haltung der sittlichen Gesinnung (Eph. 4,2), nämlich diejenige, nach der man auf scharfe Gegenwirkung gegen Unrecht mit Bewusstsein verzichtet. Der Weltmensch ist allezeit im Verhältnis zu seiner Umgebung in der Grundstimmung der Gegenwirkung, fremdem Unrecht die Explosion der Affekte entgegenzustellen, sei es in offener oder verhaltener Form: der Vergeltungstrieb sucht in irgend einer Form die erfahrene Kränkung auf den Gegner zurückfallen zu lassen, ihm sein Unrecht fühlbar zu machen oder noch lieber ihm schlimme Folgen seines Tuns aufzubürden. Die Sanftmut bedeutet nicht nur die Stillestellung des Vergeltungstriebes in dieser Richtung, sondern überhaupt der Stimmung der Beantwortung von Stoss mit Gegenstoss. In grundsätzlichem Verzicht auf diesen Reaktionssinn, der überall die natürliche Verfassung des unmittelbaren Selbstbewusstseins bestimmt, vollzieht die Sanft-



mut die innere Ordnung des Gemütslebens, die Gemeinschaftstörungen von aussen von vornherein die innere Abstimmung des Gemütslebens durch die Grundgesinnung der Liebe entgegenstellt (Gal. 6,1), die dem Bösen gegenüber gelinde und gütig bleibt, ohne sich durch alles noch so Widrige in sich selbst irremachen zu lassen und sich an dasselbe zu verlieren (2. Tim. 2,25. Tit. 3,2).

Die Sanftmut schliesst darum dasjenige aus, was einen Selbstverlust der Liebe bedeuten würde, also Empfindlichkeit, Herzenshärte, Rachsucht, Schadenfreude, aber durchaus nicht etwa die aktive Gegenwirkung gegen das Unrecht, also auch nicht den berechtigten christlichen Zorn.

a) Die Empfindlichkeit des schnellen Sichbeeinträchtigtfühls, fortwährenden Übelnehmens, leicht gereizter Verstimmungen findet in allem Möglichen fremdes Unrecht, auch wo garnichts vorliegt, bauscht nicht der Beachtung, viel weniger der Rede werthe Kleinigkeiten zu Beleidigungen auf, verschiebt so die Klarheit der Unterscheidung von Recht und Unrecht. Während sie sich gegen andere meint schützen zu sollen, verwirrt sie durch leichte Verletzlichkeit, die der eigenen Schwäche entspringt, die Beziehungen zu andern. Solch übelnehmerisches Wesen stört bestehende Verbindungen, erschwert die Anknüpfung neuer und lässt Freundschaft im eigentlichen Sinne nicht aufkommen. Wer nicht imstande ist, andern Worte, Gebärden, Handlungen, durch die er betroffen wird, zugute zu halten, wird schwer mit andern auskommen. Auch bei gläubigen Christen findet sich solche Empfindlichkeit als Nachwirkung eines kleinlichen Sinns, der entweder in geringer Beanlagung oder in den Verhältnissen begründet sein kann.

Rothe § 1049: „Der tüchtige Mensch nimmt nichts in der Welt übel; wo er sich wirklich beleidigt findet, da bleibt er bei dem blossen Übelnehmen nicht stehen. Die Übelnehmerei ist eine lächerliche Kleinlichkeit und Elendigkeit.“

b) Die Herzenshärte, die sich gegen Menschen verbittert (Jak. 5,9), ist nicht denkbar ohne ein gewisses Mass der Verbitterung gegen Gott (Hebr. 3,8. 16), die auch bei gläubigen Christen Eingang finden kann, wenn ihr Selbstgefühl sich in die von Gott geschickten Leiden nicht zu finden weiss. Bei solcher inneren Beeinträchtigung der Glaubenskraft kann das Bewusstsein erlittenen Unrechts zu tiefgreifendem Missmut über Gehässigkeit oder zu Empörung über Nichtswürdigkeit und Bosheit führen. Schwerer noch als offene Feindseligkeit wird oft hinterlistige Herabsetzung und Verleumdung ertragen. Stille Wehmut kann sich bei solchen Erfahrungen mit dem inneren Schmerz über menschliche Bosheit verbinden, wie auch in Jesu Christo, aber Bitterkeit (Eph. 4,31) muss dem Herzen des Christen fernbleiben, wenn er nicht dem Bösen gegenüber der unterliegende Teil werden soll (Röm. 12,21).

c) **Rachsucht**, d. h. die das Gemüt mit intensiver Kraft erfüllende Neigung, bei erfahrenem Unrecht Gleiches mit Gleichem zu beantworten, ist der natürliche Ausdruck des Vergeltungstriebes, der sich überall Bahn bricht, wo der Mensch noch nicht sittliche Selbstbeherrschung gelernt hat. Dieser Trieb muss sich im öffentlichen Leben der Rechtspflege (Röm. 13,4), in der Religiosität dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit (Röm. 12,19. Matth. 5,39), in der sittlichen Gemeinschaft den positiven Aufgaben der Nächstenliebe unterordnen (1. Kor. 6,7).

Es gibt eine Form edler Rache, nämlich diejenige, die den Feind durch Grossmut beschämt; diese ist, obgleich achtungswert, doch häufig sittlich zweifelhafter Natur. Aber sittlich berechtigt, weil sittlich erziehend, ist die heilige Rache, die dem Feind seine böse Gesinnung verleidet, indem sie durch Vergeltung des Bösen mit Gutem glühende Kohlen auf sein Haupt sammelt, d. h. ihm eine Beschämung bereitet, die ihn sittlich weiterführt (Röm. 12,19 ff.; vgl. Spr. 25,21 f.).

Rache im eigentlichen Sinne schliesst das Neue Testament vollständig aus mit der Selbstsucht, in der der Vergeltungstrieb seine Kraft hat, und ersetzt sie durch Liebesgesinnung, welche den bösen Sinn, dem das Unrecht entsprang, zu überwinden sucht. Das Gebot der Feindesliebe (Matth. 5,44 ff.) ist in dieser sachlich notwendiger Ausdruck des Gedankens der christlichen Nächstenliebe überhaupt. Und auch die Beschämung, die im Sinne von Röm. 12,20 dem Feinde etwa wegen seiner Bosheit bereitet wird, soll nicht dem Gesichtspunkt hochmütigen Selbstgefühls unterstehen, ihn niederzudrücken, sondern dem, ihn zu gleicher Liebesgesinnung zu erheben.

d) Nicht ganz deutlich sind die Grenzen zwischen Rachsucht und Schadenfreude. Allerdings bezeichnet die Rache die Vergeltung des Unrechts durch eigene Tat. Aber die Rachsucht kann sich auch in Wünschen, z. B. Gebetswünschen, und in Flüchen befriedigen. In der Form von Wünschen geht sie in Schadenfreude über.

Diese kann statthaben auch bei solchen, denen kein Unrecht geschehen ist; in diesem Falle macht sie einen niedrigen Eindruck. Und wie verbreitet sie doch in dieser Form ist, zeigt das bekannte Wort, dass auch im Unglück unserer besten Freunde etwas ist, was uns nicht ganz missfällt.

Schadenfreude wird auch, wo sie Befriedigung darüber hat, dass das Unrecht auf den Feind zurückgefallen ist, als unsittlich beurteilt, da sie Ausdruck der Selbstsucht ist. Aber von dieser Schadenfreude ist wesentlich verschieden der Gerechtigkeitssinn, der darüber befriedigt ist, dass durch das Walten der göttlichen Gerechtigkeit die Bosheit ihren Lohn gefunden hat.

Bei einem ungerechten Raubkriege ist der Wunsch, dass Gott am Raubsinn die gerechte Vergeltung üben möge, völlig berechtigt; ebenso das Gebet, dass Gott der Ungerechtigkeit steuern möge. In einem solchen Falle trifft die Verwerfung der schlechten Sache unvermeidlich die schlechten Personen. In dieser Beleuchtung verlieren die alttesta-

mentlichen sogenannten „Rachepsalmen“ manches von dem neutestamentlich Anstössigen. Auch neutestamentlich ist der Wunsch berechtigt, dass Gott die Bosheit hindern und strafen möge. Nur muss dabei aller unchristliche Hass gegen Einzelne ausgeschlossen sein.

Da die Sanftmut die mehr negative Form des Verhaltens der Liebe gegen fremdes Unrecht ist, findet sie an den positiven Betätigungen derselben ihre naturgemässe Einschränkung.

#### Christlicher Zorn.

Die christliche Selbstbeherrschung fordert Unterstellung des Selbstgefühls unter Vernunft und Willen, die Sanftmut auch dem Unrecht gegenüber Innehaltung des Rahmens der Liebe. Dadurch erfährt der Zorn eine starke Einschränkung: darf die Liebe sich niemals selbst verlieren, so darf der Christ sich niemals vom Zorn beherrschen lassen, sondern er muss seinen Zorn beherrschen, er darf sich von ihm nie die Geistesklarheit rauben lassen, sondern muss stets innerlich über demselben stehen (Eph. 4,26. 31. Jak. 1. 19 f.). Darnach ist jede glaubens- und lieblose Entfesselung ausgeschlossen, aber nicht der heilige Zorn. Leute, die garnicht zürnen können, sind weder kräftige noch tiefgründige Naturen. Gänzliche Ausschlussung des Zorns kann daher nicht als Aufgabe starker und energischer Naturen angesehen werden (Eph. 4,26). Vielmehr fordert bei diesen ein Unrecht, das, in sich widerlegt, des Halts der Entschuldigung oder Verteidigung beraubt, des Scheins der inneren Berechtigung entkleidet, doch fortwuchert, ohne ruhiger Einwirkung zu weichen, ein Aufwallen des Selbstgefühls heraus, das in eindrucksvollen Gebärden, Worten oder Taten durchbricht. Zur Vorsicht muss jedenfalls die Tatsache mahnen, dass vieles Gute, ja Ausgezeichnete Menschen, denen es unbequem ist, in Zorn versetzt (Luk. 4,28. Apg. 5,33 7,54), und eindringlich die Tatsache anregen, dass in vielen Fällen der Zorn überflüssig, ja hinderlich ist, wo man mit Ruhe und Vernunft viel weiter kommen würde. Aber heilig ist er dann, wenn er nicht als ungezügelter Ausbruch des natürlichen Ichs die Selbstsucht ausspricht, sondern sich aus dem Lebenstrieb des Glaubens heraus gegen festsitzende Sünde wendet, und berechtigt dann, wenn er andern nicht wehe tun und sie beleidigen oder niederrennen will, sondern sich gegen die Sünde kehrt, um dem Besseren im Nächsten zum Siege über das sündige Beharrungsvermögen zu verhelfen.

Heiliger Zorn tritt uns wiederholt im Leben des Herrn entgegen, bei religiös-sittlichem Stumpfsinn Joh. 2,15 ff., bei Verständnislosigkeit Joh. 11,33. 38, bei Verstocktheit Mark. 3,5. Matth. 23,13 ff. und kann demnach auch bei Gläubigen statthaben. Da aber heiliger Zorn doch leicht mit fleischlichem (Gal. 5,20. Kol. 3,8) verwechselt werden kann, muss der Gläubige in jedem Fall „langsam zum Zorn“ sein (Jak. 1,19). Neigung zum Zorn verrät Mangel an Selbstzucht und ist in gewissen Berufsarten, wie z. B. dem des Bischofs, an sich verwerflich (Tit. 1,7), weil sie im Widerspruch zu den Berufsanforderungen steht.

Edle Weiblichkeit schliesst den Zorn schon aus vermöge der guten Sitte. Ein leicht und schnell in Zorn geratendes Weib ist widerlich.

Die stoische Affektlosigkeit war über den Zorn erhaben (vgl. Seneca de ira) — in der Theorie! Nach buddhistischem Vorgang verwarf auch das christliche Mönchsideal den Zorn; er bekam daher seinen regelmässigen Platz in den mittelalterlichen Aufzählungen der Hauptsünden.

### 3. Friedfertigkeit.

Nach der Grundregel des christlichen Friedens Mark. 9,50 („habt Salz in euch und Frieden untereinander“) hat die Vermeidung von Gemeinschaftsstörungen nicht den Sinn, durch geistesleere Inhaltslosigkeit erkaufte zu werden, sondern hat nur Wert auf Grund der Geltung und Geltendmachung des Reichs Gottes. Da das Reich Gottes das höchste Gut ist, überwiegt seine Ausbreitung alle Friedensrücksichten, und da es, wo es hinkommt, den Kampf mit der Welt entzündet, ist vom Bestand des Reichs Gottes Kampf untrennbar (Matth. 10,34 ff.). Salz eines Geistesgehalts, der der Fäulnis wehrt und das Leben würzt, ist deshalb für den Gläubigen ausschlaggebend wichtig; und erst auf Grund dessen, dass der Lebensinhalt dem Reich Gottes dient, erhebt sich die Regel der Friedfertigkeit, deren sich der Gläubige gegen jedermann befleissigt (Hebr. 12,14). Von ihm dürfen daher keine Gemeinschaftsstörungen ausgehen (Röm. 12,18), die aus liebloser, gehässiger, feindseliger oder auch nur unruhebedürftiger Sinnesart hervorgehen. Ganz zu vermeiden sind ja natürlich Friedensstörungen überhaupt nicht. Aber es fragt sich, ob man sie veranlasst oder aufgedrängt erhält, und wie man sich zu den entstehenden verhält, ferner wenn jemand sie veranlasst, wodurch, ob durch christlichen oder unchristlichen Sinn.

Das Christentum schliesst in sich den unvermeidlichen Kontrast, dass es einerseits den Frieden des Friedensfürsten bringt, den im Heidentum nicht aufhörenden Kampf und Streit durch Verbreitung der Friedensgesinnung überwindet und so friedliche Verhältnisse, wie sie in der ausserchristlichen Welt unbekannt sind, begründet, und dass es andererseits den Kampf zwischen Reich Gottes und Welt entfacht. Der Hass der Welt gegen das Reich Gottes vergönnt den Gläubigen ruhiges, ungestörtes Wohlbehagen nicht. Sondern äussere Trübsal, Friede im Herrn (Joh. 16,33), das ist die Signatur echten Christenlebens unter dem Kreuz.

Verträglichkeit ist zu einem guten Teil Sache des Alters, Geschlechts und Temperaments, bei den Christen Sache sittlicher Selbstbeherrschung.

Die Fähigkeit (Willigkeit und Geschicklichkeit), in Verhältnissen, in denen die seelischen Eigenheiten derjenigen, mit denen man zu tun hat, Zerwürfnisse, und die Obliegenheiten innerhalb oder ausserhalb des Berufs Reibungen nahelegen, Störungen zu vermeiden, ist die Verträglichkeit, welche geschicktes Sichanschmiegen an Menschen und Verhältnisse und das Bedürfnis der Erhaltung der Eintracht voraussetzt. Wenn Reinhard diese aus wahrer Gottes- und Menschenliebe ableitet, so steht dem die Tatsache entgegen, dass sie bei vielen aus der Charakterlosigkeit entspringt, die geschickt den Mantel nach jedem Winde dreht und mit allen Wölfen heult. Ruheliebende Gemächlichkeit kann ebenso die Verträglichkeit erzeugen wie diplomatische Klugheit. Verträglichkeit an sich ist also nicht schon eine christliche Eigenschaft. Aber im Sinne der allgemeineren Moral ist in ihr eine schätzenswerte Eigenschaft zu sehen, insofern sie dem gesellschaftlichen Zusammenhang dient. Rothe redet darum, indem er die Tatsächlichkeit gegensätzlicher Berührung ebenso wie die weitverbreitete Neigung, sich zu entrüsten und dadurch Störungen zu verursachen, feststellt, von einer Pflicht der Verträglichkeit, der er die doppelte Aufgabe zuschreibt, Konflikte möglichst zu vermeiden und tatsächlich eingetretene Konflikte nicht zum Zerwürfnis ausschlagen zu lassen.

Aber Friedfertigkeit ist eine spezifisch christliche Betätigung der Liebesgesinnung (Matth. 5,9), die nur auf dem Grunde der Erfahrung des Friedens mit Gott (Röm. 5,1. Phil. 4,7) in Jesu Christo erwächst und den Frieden Christi (Joh. 14,27) aus dem innern in das äussere Leben überträgt. Die vielen christlich geprägten Leuten einwohnende Neigung, sich zu entzweien, oder die Selbstgefälligkeit, die durch sich selbst schon andere verletzt, oder die gereizte Art, die andere unruhigmachend reizt, oder das hochfahrende Wesen, das herausfordernd wirkt, ist darin begründet, dass der Friede Gottes innerlich noch nicht tief oder fest genug gegründet ist. Aus der innern Gottesstille des Friedens Jesu Christi ergibt sich die Abneigung gegen Friedensstörungen von selbst (Tit. 3,2). Jakob Böhme hat gesagt: Wem Ewigkeit wie Zeit, und Zeit wie Ewigkeit, der ist befreit von allem Streit. Aber auch Jesus Christus hatte den Frieden nur im Innern, nicht im Äussern, weil der Träger des Reichs Gottes der Feindschaft der Welt nicht entgehen konnte. So können auch seine Jünger, obgleich sie, weil sie Frieden haben, auch Frieden halten von sich aus (Röm. 12,18), dem Hass der Welt und darum dem Unfrieden (Joh. 16,33) nicht entgehen. Sie könnten dieses nur auf Kosten des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Tatkraft. Aber selbst gegen die bescheidene Frömmigkeit des „Stillen im Lande“ kehrt sich der Hass des



Unglaubens gemäss Weish. 2,13 ff: „Er rühmt sich die Erkenntnis Gottes zu besitzen und nennt sich selbst Kind des Herrn. Er gereicht uns zur Anklage unserer Gedanken. Er ist uns lästig auch nur anzusehen; denn sein Leben ist unähnlich den andern und seine Wege sind abweichend.“ Nie aber darf ein fauler Friede auf Kosten des Bekenntnisses des Glaubens erkaufte werden. Und wo der Glaube wahrhaft und aufrichtig ist, da bewährt er auch schliesslich durch alle Irrungen und Trübsale hindurch die Kraft des „Friedensstiftens“ (Matth. 5,9), d. h. des Begründens und Verbreitens friedfertiger Gesinnung.

Es gibt kaum eine törichtere Ansicht als die weitverbreitete Meinung — um so törichter, da sie sich noch dazu gern in das Gewand überlegener Lebensweisheit hüllt — dass bei Friedensstörungen immer Schuld auf beiden Seiten sein müsse, womöglich in gleicher Verteilung. Bei dem Streit Jesu mit seinen Feinden war die Schuld ausschliesslich auf Seiten dieser. Nun kann ihm ja die Welt Schuld dafür aufbürden, dass er das Evangelium gepredigt, die Wahrheit gesagt hat u. s. w. Nach diesem Rezept sind denn auch meistens die Bemühungen, die Schuld auf beiden Seiten zu verteilen, zugeschnitten. Im bürgerlichen und staatlichen Leben dient dieses Verfahren geradezu zur Grosszüchtung der Charakterlosigkeit, geradeso wie in der Erziehung der Grundsatz, bei unter Kindern vorkommenden Streitigkeiten in jedem Fall beide Teile zu bestrafen, demoralisierend wirken muss, wenn der unschuldige Teil, nur weil er der Roheit oder Anmassung im Wege war, sich ebenso verurteilt sieht wie den angreifenden Teil. Trotzdem gilt es im Kampf der Konfessionen vielen als Regierungsweisheit, auch da, wo völlig ungerechte Angriffe des Katholizismus gegen den Protestantismus vorliegen, beiden Seiten in gleicher Weise Recht und Unrecht zu geben. Solche Unbilligkeit ist nicht Parität.

#### 4. Versöhnlichkeit.

Versöhnlichkeit ist die Betätigung der Liebesgesinnung, die widerfahnes Unrecht dem Nächsten verzeiht und weder innerlich noch äusserlich als dauernden Trennungsgrund behandelt oder aufrecht erhält. Die Aufrechterhaltung des Friedens steht nicht in der Macht des Einzelnen, aber die Liebesgesinnung tut es. Und darum ist der Christ zur Versöhnlichkeit unbedingt verpflichtet. Wer die Versöhnung in dem Sinne unverdienter Losprechung von der Schuld durch die Gnade Gottes erfahren hat, muss aus innerlichem Glaubenstrieb Verzeihung üben (Matth. 18,33). Unversöhnlichkeit stellt deshalb ausserhalb des Christentums (Matth. 6,14 ff. 23 ff. Gal. 5,15. 20. Röm. 1,31. Kol. 3,13. 2. Tim. 3,3), und darum ist Versöhnlichkeit die unerlässliche ethische Begleiterin christlicher Gebetsstimmung (Matth.

6,12), die sich tägliche Sündenvergebung aneignen und darin den Stand der Versöhnung oder Sündenvergebung bewahren will. Diese innere Gesinnung hat auch dann statt, wenn die Versöhnung äusserlich nicht vollziehbar sein sollte, da ja die Aufrechterhaltung oder Wiederanknüpfung der gestörten Gemeinschaft nicht allein in der Macht des Versöhnlichen liegt, sondern häufig an der Gehässigkeit desjenigen scheitert, der das Unrecht getan hat, mit demselben aber den Pharisäismus verbindet, getanes Unrecht in angeblich erfahres umzudeuten. Es ist eine sehr seltene Erfahrung, dass beide Teile in gleicher Weise Versöhnung erstreben, aber eine sehr häufige, dass derjenige am unversöhnlichsten ist, der das Unrecht getan hat, eben weil er in der Bereitwilligkeit zur Versöhnung sein Unrecht einzugestehen meinen würde, und den Beleidigten oder Benachteiligten weiter verfolgt unter dem Gesichtspunkt, sich ins Recht, den andern ins Unrecht setzen zu wollen. Namentlich bei sich für vortrefflich haltenden Heuchlern lässt sich häufig beobachten, dass sie andern angetanes Unrecht mit zähem Hass gegen diese weiter verfolgen. Je weniger aber oft bei dem Beleidiger und Unrechttäter auf entgegenkommende Freundlichkeit zu rechnen ist, desto mehr muss der christliche Sinn geneigt sein, Versöhnlichkeit gerade auch gegen den Schuldigen zu üben (Matth. 5,23 ff.). Zu dieser gehört die Vermeidung alles dessen, was, ohne zu bessern, kränken oder verbittern oder in irgend einer Form die Annäherung innerlich erschweren könnte. Vermeidet so die Versöhnlichkeit ein Verhalten gegen den Nächsten, das beweisen würde, dass sie tatsächlich durch innere Vorbehalte der Selbstsucht und der Gehässigkeit gehemmt ist, so findet sie in der Geneigtheit zum Verzeihen überhaupt keine innere Grenze (Matth. 18,21. 22). Aber allerdings sind für sie, ohne dass die Liebe dadurch innerlich beeinträchtigt werden dürfte, äussere Grenzen denkbar. Es gibt Störungen, nach denen das früher bestehende Verhältnis überhaupt nicht wieder hergestellt werden kann, entweder weil ein Stück Vertrauen verscherzt ist, das ohne eine gründliche Charakterumbildung des Betreffenden nicht erneuert werden kann, oder weil die Achtung derartig verloren gegangen ist, dass Abbruch der Beziehungen unvermeidlich ist (Matth. 18,17). Ebenso gibt es Verhältnisse, in denen eine äussere Ausgleichung nur unter der Voraussetzung erfolgen kann, dass, da das Hemmnis in einer ganz bestimmten Sünde liegt, Lossagung von dieser unter allen Umständen gefordert werden muss (Luk. 17,3. 4). Und es kann bei

aller inneren Versöhnlichkeit geraten sein, unter erzieherischem Gesichtspunkt mit der äusseren Wiederherstellung guter Beziehungen zu warten, bis der Beleidiger oder Unrechttäter, dessen Rechthaberei und Eigensinn ein offenes Eingeständnis seines Unrechts nie gestatten würde, dahin gekommen ist, die üblen Neigungen, durch die er die Beziehungen gestört hat und ohne irgendwelchen Hinweis auf die Notwendigkeit des Unterlassens immer neu stören würde, stillschweigend fallen zu lassen. Innerliches Vergeben ist unter allen Umständen notwendig. Abbruch näherer Beziehungen ist nicht nur in vielen Fällen erlaubt, sondern sogar in manchen (z. B. bei Ehescheidung wegen Ehebruch) geboten.

Dass zur Versöhnlichkeit nicht Unempfindlichkeit gegen das Unrecht gehört, ergibt sich schon daraus, dass, wo kein Unrecht empfunden wird, Versöhnlichkeit gar nicht erst in Betracht kommt. Die Empfindung erfahrenen Unrechts als Unlustgefühl wird in der Versöhnlichkeit abgestimmt durch die Liebesgesinnung des Glaubens, dem die Beeinträchtigung der Liebe eine viel schwerere Beeinträchtigung der Persönlichkeit sein würde als fremde Kränkung. Es gehört aber zu dem doktrinären Formalismus mancher Ethiker, mit der Versöhnlichkeit auch die Empfindung der Kränkung abzutun. Weder liegt das im Begriff der Versöhnlichkeit noch entspricht das der wirklichen Erfahrung. Es gibt Kränkungen, deren Gedächtnis immer neu die Narben aufreisst, entweder solche, in denen ein seltenes Mass von Roheit, Hinterlist und Grausamkeit einen erschreckenden Abgrund von Bosheit enthüllte, oder solche, in denen die Rücksichtslosigkeit oder Gehässigkeit nicht mehr die geheiligten Schranken des Innersten der Persönlichkeit schonte. Gewisse Formen vertrauensunwürdigen Verrats oder raffinierter Brutalität werden fast nie ganz verschmerzt, wie z. B. der Schmerz mancher Mutter über die Verworfenheit eines Sohns trotz alles Verzeihens erst mit dem Tode erlischt. Es gibt darum kaum eine verkehrtere Moralregel als die, dass zum Vergeben das Vergessen gehöre. Ist das schon psychologisch einfach in vielen Fällen unmöglich, da man doch vernünftiger Weise von einem guten Gedächtnis nicht das Versagen verlangen kann, und künstliches Zurückdrängenwollen der Erinnerung in bestimmter Beziehung ja gerade die Aufmerksamkeit hierauf lenken würde, so ist auch moralisch das Wort von Hirscher (*Moral* III, S. 374): „vergeben, aber nicht vergessen i. t. kein Vergeben“, völlig falsch. Vielmehr ist sogar zu fordern, dass aus allen Zerwürfnissen bestimmte Lehren für die Zukunft gewonnen werden, nicht nur für das eigene Verhalten, sondern auch für die Beurteilung und Behandlung anderer. Wird man z. B. durch den krankhaften Ehrgeiz eines andern, der sich durch irgend etwas aufgestachelte fühlte, beleidigt, so wird man das, was ihn aufstachelte, wenn es auch an sich unschuldig ist, vermeiden. Und wenn jemand sich in wichtigen Dingen vertrauensunwürdig bewiesen hat, so

soll man ihm seine Unzuverlässigkeit verzeihen; aber sie zu vergessen, um trotz der gemachten Erfahrungen in ungegründete Vertrauensseligkeit sich einzuwiegen, wäre Torheit und Unrecht. Das unbedingte Vergessenwollen, das Rothe fordert, wäre in vielen Fällen, nicht nur unverständlich, sondern unsittlich: z. B. einem gewerbmässigen Verleumder, einem unverbesserlich fahrlässigen Arzt gegenüber u. s. w. Einem fanatischen Jesuiten den Mord, den er etwa veranlasst, zu verzeihen, ist christlich; es zu vergessen, wäre unchristlich.

§ 73.

**Wahrheit und Aufrichtigkeit.**

Reinhard, System der christlichen Moral, 4. Aufl., B. 3. Wittenberg 1807. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. 1797. Werke. B. 7. Krause, Über die Wahrhaftigkeit. Berlin 1844. R. Locke, Über die Begriffsbest. der Lüge. Leipz. 1886. Löber, Die heiligende Kraft der Wahrheit. Neue kirchl. Zeitschrift 1893. Rüling, Der Begriff *ἀλγεια* in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. Neue kirchliche Zeitschrift 1895. Fischer, Die Wahrhaftigkeit in der Kirche. B. 1900. Walther, Luther und die Lüge. Theol. Lit. Blatt 1904

Die Sprache (im weitesten Sinne des Worts) als andern geistig vernehmbarer Ausdruck des Seelenlebens und als das alle menschlichen Beziehungen bedingende universale Darstellungsmittel ist das allgemeine Verkehrsmittel gegenseitigen Austausches. Fälschung desselben zerreisst die Gemeinsamkeit. Die Möglichkeit eines ethischen Zusammenhangs beruht darauf, dass dieses auch in der Verschiedenheit der Sprachen gleichartige Ausdrucksmittel die Wirklichkeit der Meinungen und Gedanken, des Wissens und der Vorstellungen, der Gesinnung und Überzeugung wiedergebe. Wo das Wort dem Innenleben entspricht, entsteht Zutrauen oder Vertrauen; und dieses verknüpft. Wo das Wort dem Innenleben widerspricht, entsteht Misstrauen; und dieses trennt. Wo aber durch wiederholte Erfahrung das Misstrauen gerechtfertigt und gestärkt wird, wird die sittliche Gemeinsamkeit aufgehoben. Hiernach ist die Zuverlässigkeit der Übereinstimmung des äusseren Worts mit dem Innern eine der Grundsäulen sittlicher Gemeinschaft. Und ist sittlich der Sinn für die Gemeinschaft oder die Nächstenliebe, so ist Zuverlässigkeit des Worts ein Grund-erfordernis derselben. Lüge ist daher auch nie bloss ein Vergehen gegen den einzelnen Nächsten, sondern stets ein Vergehen gegen die sittliche Gemeinschaft als solche, das den

ethischen Wert der Person für die Aufrechterhaltung des sittlichen Gemeinschaftsverkehrs in Frage stellt.

Der Scheingewinn, der — angeblich — durch Lüge im einzelnen Fall erzielt wird, wird mehr als aufgewogen durch den Nachteil in der geistig-sittlichen Welt als ganzer, der durch solche Lüge angerichtet wird. Rothe selbst widerlegt seine oben schon zurückgewiesene Pflicht, aus Liebe gegen einen Einzelnen unwahr zu werden, (§ 1056) durch den Grundsatz, dass die Gemeinschaft, deren Verwirklichung der Verkehr in möglichst vollkommener Weise zu fördern hat, in letzter Beziehung immer die Gemeinschaft mit der Gesamtheit der sittlichen Subjekte ist, nicht die Gemeinschaft mit dem bestimmten Individuum als solchem.

Goethe: Wenn die Lüge einen Augenblick nützen kann, so schadet sie notwendig auf die Länge.

### 1. Wahrheit.

Wahrheit im objektiven Sinn ist die mit der Wirklichkeit übereinstimmende Darstellung von tatsächlichen Verhältnissen durch das Mittel des Worts. Wahrheit im subjektiven Sinn ist die der Gradheit des sittlichen Bewusstseins gemässe Zuverlässigkeit der Übereinstimmung der Aussagen mit den Tatsachen. Unwahrheit ist tatsächliche Abweichung der Worte von der Wirklichkeit, ohne dass sie auf subjektiver Unzuverlässigkeit oder böser Absicht zu beruhen braucht. Lüge ist beabsichtigte Nichtübereinstimmung der Worte mit der Wirklichkeit. Da der Gemeinschaftsverkehr in seinem sittlichen Zusammenhang auf der gegenseitigen Anerkennung der Wahrheit ruht, ist Unwahrheit mit klarem Bewusstsein und festem Willen zu meiden und auszuschliessen, Lüge aber als lieblose Gemeinschaftsstörung zu verwerfen und zu verabscheuen. Unwahrheit aus Irrtum und Versehen ist verzeihlich; sie wird aber sündig, wenn sie einer Leichtfertigkeit entspringt, die sich um die Wahrheit nicht viel kümmert, oder einer Gehässigkeit, die mit Freuden das dem Nächsten Widrige aufgreift, während die Wahrheit leicht festzustellen wäre: Unwahrheit (auch bona fide) aus Bosheit unterscheidet sich von der Lüge sehr wenig. Die Lüge aber, obwohl sie sehr verschiedene Stufen und Formen hat vom oberflächlichen Geschwätz bis zur überlegten Treulosigkeit, ist als beabsichtigte Täuschung anderer stets und in allen Fällen Gemeinschaftsstörung, also Sünde. Verlogenheit ist gemein und verächtlich. Aber unwürdig ist es auch, wo nur Irrtümer und Missverständnisse vorliegen, dem Nächsten sofort Verlogenheit aufzubürden.



## 1. Wahrheitssinn.

Die Wahrheit gehörte zu den griechischen Kardinaltugenden nicht. Allerdings wurde sie von Pythagoras und Xenophon hochgeschätzt. Aber Plato erkannte ihren Wert nicht. Und auch Aristoteles und die Stoa blieben bei einer utilitaristischen Behandlung der Wahrheit stehen.

Im Alten Testament ist zwar im Verkehr Israels die Wahrheit erfordert; aber offenbar galt vielen die Lüge nicht als verwerflich, wo sie dem Volk Gottes nützte. Gen. 27,19 ff. 31,35. Ex. 1,17 ff. u. s. w. Die Essener hielten auf strengen Wahrheitssinn.

Der Liebesgeist des Neuen Testaments schliesst prinzipiell jede Lüge aus Matth. 12,36 ff., Off. 14,10. 21,20, Jak. 3,1 ff. Kol. 3,9. Eph. 4,25. 1. Tim. 1,9. Der heilige Ernst dieses Wahrheitssinns kann nicht schärfer sich aussprechen als im Gottesgericht über Ananias und Sapphira Apg. 5. Alle Nützlichkeits erwägungen und Liebesausreden liegen unter der Höhe des lautereren apostolischen Wahrheitsgeistes, der auch das Leben nicht durch Lüge erkaufte.

Im Heidentum, wo die Individualität noch unentwickelt ist, fehlt die Fähigkeit, die Wahrheit zu sagen. Der gewöhnliche Neger ist intellektuell viel zu verworren, um zwischen Wahrheit und Unwahrheit eine scharfe Grenze ziehen zu können, und zu haltlos, um die Widerstandskraft der Selbstbehauptung zu finden, die zum Wahrheitssinn gehört.

Auf dem Boden des Katholizismus wird viel mehr gelogen wie auf dem Boden des Protestantismus, in den romanischen Gebieten mehr wie in den germanischen. Frauen lügen leichter wie Männer.

Der gemeine Mensch und der natürliche Mensch lügt. Ein grosses Gebiet der Lüge ist das der Unbildung, deren Mangel an innerer Geschlossenheit der moralischen Zerflossenheit preisgibt. Wer viel schwatzt, lügt auch. Lügen des Leichtsinns, der schnellen und kühnen Behauptungen, des Sichhineinredens, der Übertreibung, der Wichtigtuerei hängen mit dem Mangel an Selbstbeherrschung zusammen. Lügen der Aufschneiderei, der Prahlucht, der Gefallsucht, der Schmeichelei entsprechen der Sucht, etwas gelten zu wollen. Lügen der Anschwärzung und Verleumdung, der Verdächtigung und Verspottung gelten Kampfwegen. Lügen der Hintergehung und Täuschung verstecken die Bestrebungen gegen Hemmnisse. Lügen der Bosheit dienen der Lust an der Schädigung anderer. Die meisten Lügen sind Ausreden, Beschönigungen, Verdeckungen, Selbstrechtfertigungen, Reinwaschungen. Alle Lüge aber entstammt der Selbstsucht. Von der vornehmen Welt wird meist ebensoviel gelogen wie vom gemeinen Mann; nur ist die Lüge dort raffinierter.

## 2. Literarische Wahrheit.

Den Kindern Märchen zu entziehen, weil sie nicht wahr sind, ist eine steife Pedanterie, die, konsequent durchgeführt, den Bruch mit aller Literatur vollziehen müsste. Ein Grimmsches Märchen hat dieselbe Wahrheit wie Dantes göttliches Schauspiel. Wollte man aber literarische

Wahrheit auf tatsächliche Wirklichkeit zurückführen, müsste man auch die hohe Poesie der Gleichnisse des Herrn beanstanden. Denn das Gleichnis vom Säemann und vom barmherzigen Samariter hat genau dieselbe Wahrheit, ob der Vorgang einmal wirklich so geschehen ist oder nicht. Dem Buche Jona eignet Wahrheit auch als didaktischer Erzählung. Aber die literarische Unwahrheit beginnt, sowie die Dichtung das Gebiet der subjektiv reinen Darstellung der Wirklichkeit verlässt und gehässige Tendenz entstellte Wirklichkeit erfindet im Dienst von Partezwecken. Dickens' Darstellung des englischen Gerichtswesens war eine literarische Tat. Aber wenn die Marlitt das Christentum in der stereotypen Form von Heuchlern darstellte, so war das eine literarische Lüge.

Über die Verwerflichkeit aller Fälschungen ist kein Wort zu verlieren. Aber wer denkt denn bei Schilderungen der Vergangenheit, die sich unter irgend einen historischen Namen stellen, an Fälschungen? Oder wären dies etwa Wallaces „Ben Hur“ und die bekannte „Familie Schönberg-Cotta?“ Kein Mensch nennt Romane wie Grimmelshausens Simplizissimus Fälschungen. Und ganz ebenso ist Anonymität und Pseudonymität an sich ethisch unanfechtbar; denn diese sagt nur, dass der Verfasser Gründe hat, sich nicht zu nennen.

So ist ein grosser Teil der pseudepigraphischen Literatur der alten Kirche wohl aus der Kontinuität mit der antiken Roman- und Novellen-Dichtung zu verstehen; und der kleinasiatische Presbyter, der im 2. Jahrh. „aus Liebe zu Paulus“ die Acta Pauli et Theclae dichtete, ist wahrscheinlich unschuldig exkommuniziert. Aber die heilige Einfalt vieler in den damals vorwiegend aus Ungebildeten bestehenden Gemeinden war wohl wenig fähig, Dichtung und Schilderung der Wirklichkeit zu unterscheiden. Und so fand die pseudepigraphische Literatur der Juden und Judenchristen, die ihre Tendenzprodukte unter altheilige Namen stellte, wie die gnostische Tendenzschriftstellerei bei Einfältigen die Aufnahme religiöser Belehrung aus auktoritativer Vergangenheit. Musste darum die alte Kirche sich gegen die *pia fraus* ablehnend verhalten, weil zwischen Fälschung und Dichtung keine Grenze zu ziehen war, so wurde im 4. Jahrh. die religiöse Tendenzdichtung rezipiert. Und das Mittelalter hat den Dienst kirchlicher Fälschungen nicht verschmäht. Literarische Lüge gehört zur Waffenrüstung des ganzen jesuitischen Ultramontanismus, der gern, wo seine Entstellung der Geschichte nicht anerkannt wird, gegen „Geschichtslügen“ kämpft — psychologisch begreiflich.

### 3. Scherz und Ironie

aus dem christlichen Leben ausschliessen zu wollen, würde heissen, es flügelahmer Geistlosigkeit und säuerlicher Langweiligkeit anheimliefern. Die quäkerische Ehrbarkeit artet in der Verwerfung von Lachen, Scherzen und dergl. in Philistrosität aus. Jean Paul hat sogar gesagt: „Der Scherz fehlt uns bloss aus Mangel an Ernst“. Scherz und Ironie sind die Mittel, die Unterhaltung fröhlich zu beleben, geistige Gewandtheit und Elastizität anzuregen und namentlich die Jugend in

Schnelligkeit des Denkens, der Auffassung und des Scharfsinns zu üben. Bei geistreicher Unterhaltung, in der die feingeschliffenen Witzworte hin und her fliegen, von mendacium jocosum zu sprechen, ist darum verfehlt, weil weder von Lieblosigkeit noch Täuschung die Rede sein kann, wo jeder versteht, was der andre meint. Die „Unschuld vom Lande“, die jedes Wort in tragischem Ernst nimmt, bezeichnet nicht Höhe der Moralität, sondern Tiefe der Bildungsstufe.

Der Scherz weicht oft von den Tatsachen ab, die Ironie sagt sogar das gerade Gegenteil der Wirklichkeit, beides mit Absicht. Und doch liegt keine Lüge vor, weil die Absicht zu täuschen fehlt, also sowohl weder Widerspruch gegen die Nächstenliebe noch Aufhebung des Vertrauens vorliegt. Die Voraussetzung ist hierbei, dass der Scherz verstanden wird, oder wenn er nicht gleich verstanden ist, doch der Widerspruch von Aussage und Wirklichkeit zur Auflösung geführt wird. Neckender Scherz darf nicht in Quälerei ausarten. Und die Ironie bekommt einen unangenehmen Klang, wenn sie ein zerrissenes Gemüt verrät, und stört das Zutrauen, wenn sie so weit getrieben wird, dass sie die Zuverlässigkeit in Frage stellt.

## 2. Berechtigte Täuschung und Notlüge.

Im Kriege, wo für den feindlichen Ringkampf der Staaten die sittliche Gemeinsamkeit aufgehoben ist, sind die Mittel zur Vernichtung der gegnerischen Kriegsmacht erlaubt, also auch alle Mittel der Täuschung. Dasselbe gilt für den partiellen Kriegszustand im Frieden, die Notwehr, so dass Fälle derselben für die Frage der Notlüge wegfallen. Während bewusstes Schweigen oder Verschweigen da, wo berechtigter Anspruch auf Enthüllung des Tatbestandes vorliegt, ebenso Lüge ist, wie gleichartiges Reden, ist Hinhaltung durch Schweigen sittlich zulässig, wo man einen beschränkten oder boshaften Menschen, der gar keinen Anspruch darauf erheben darf, dass man ihn über die Wirklichkeit aufklärt, in der Verfolgung sinnloser oder schlechter Zwecke in seinem Irrtum belässt; und auch abgesehen hiervon ist es durchaus nicht sittliche Verbindlichkeit, jeden Irrtum des Nächsten zu berichtigen, aber sehr oft sittlich unerlässlich, zu vielen Irrtümern zu schweigen. Der Gehässigkeit gegenüber ist man berechtigt, unter Umständen verpflichtet, eine Auskunft, die unsittlich gebraucht werden würde, zu verweigern. Absichtliche Täuschung durch unwahre Rede aber ist mit Ausnahme des Kriegszustands stets und in allen Fällen verwerflich. Angebliche Notlüge untersteht also demselben sittlichen Urteil, wie es etwaiger „Notmord“ oder „Notdiebstahl“ tun würde.

Sollte jeder Irrtum jedes Nächsten berichtigt werden, so kämen, da viele gegen Berichtigungen sehr empfindlich sind, und bei Berich-

tigungen Rechthaberei und Eigenliebe leicht mitsprechen, unaufhörliche Störungen in den Verkehr. Die Liebe zwingt, zu vielen Irrtümern zu schweigen

Daraus ergibt sich das Recht, auch in solchen Fällen zu schweigen, wo man sehr wohl weiss, dass die Berichtigung des Irrtums erwünscht sein würde. Wenn z. B. ein Geck mit einer historischen Tracht prahlt, auf die er sich etwas Besonderes zu Gute tut, so kann man darüber aus der Kostümkunde unterrichtet sein, dass er sich im Irrtum befindet, und ihn mit lächelnder Ruhe seiner Torheit überlassen, während man den ernstesten Mann, der Kleines als Kleines behandelt und nur gelegentlich solch ein Gebiet streift, aufklären würde. Und wenn ein Schurke in verschlagener Hinterlist schlimme Ziele verfolgt unter unrichtigen Voraussetzungen, vermöge deren seine Berechnungen ihn in die Irre führen, so kann man, indem man in geistiger Überlegenheit ihn übersieht, ihn seinen falschen Meinungen überlassen, während man den Redlichen aufklären würde.

Wenn Schopenhauer behauptet, Jesus hätte Joh. 7,8 absichtlich die Unwahrheit gesagt, so folgt doch dieser Schluss nicht aus der Tatsache, dass Jesus, nachdem er anfänglich die Festreise zusammen mit der Pilgerkarawane abgelehnt hatte, nachher doch nach Jerusalem zog, nachdem ihn die Erwägung, dass er bei verborgener Wanderung die ihm drohende Lebensgefahr vermeiden könnte, zu einer Änderung seines Entschlusses bewogen hatte.

„Notlüge“ ist im gewöhnlichen Leben die Ausrede, mit der man Lügen beschönigt, für die Ehrbarkeit eine Lüge, zu der man einen unabwehrbaren Impuls zu haben glaubt, bei angeblicher ethischer Rechtfertigung eine absichtliche Unwahrheit, die beim Verhalten zu Einzelnen durch die Liebe aufgenötigt sein soll. Da aber, wie nachgewiesen, die Liebe als sittliche Gesinnung nicht bloss zu Einzelnen, sondern zur Gemeinschaft als solcher in Beziehung setzt, ist ein Unwahrreden aus Liebe (Reinhard, Schwarz, Rothe) ein Widerspruch in sich. Das Gefühl des Impulses aber ist lediglich subjektiv je nach der Art der Person; und eine wahrhaft ethische Persönlichkeit hat keinen Impuls zur Lüge. Also ist auch die sogenannte Notlüge einfache Lüge, nur mit unsittlicher Selbstrechtfertigung verbunden, also schlimmer als gewöhnliche Lüge; sie gehört nicht dem christlichen Glauben, sondern der Welt an.

Infolge der Laxheit, mit der Plato und die Stoa die Lüge der Selbstbestimmung des Weisen anheimgegeben hatten, waren viele Lehrer der alten Kirche sehr unsicher in der Beurteilung der Notlüge (Clem. Al., Orig., Athan., Chrysost., Hieronymus). Erst Augustin brachte (mit Anknüpfung an Just. M., Tertull., Lactanz und Basilius) ihre Verwerfung zur Durchsetzung, die Bernhard, Thomas u. a. befolgt haben. Hinsicht-

lich der scholastischen Unterscheidung von mendacium perniciosum, officiosum und jocosum erinnert die Summa angelica, dass das letztere eigentlich nicht mendacium sei. Die Reformierten verwarfen (mit wenigen Ausnahmen wie Saurin) jede Form der Unwahrheit, demnach auch die Notlüge, manche (wie Danäus) auch das mend. jocosum, (auf luther. Boden auch Joh. Gerhard), sogar einzelne gleich Tertullian auch die Täuschung des Schauspiels. Wenn die Jesuiten aber der justa causa das Recht der Unwahrheit zugestanden, so war damit nicht nur die Notlüge, sondern schon die Nützlichkeitslüge freigegeben. Diese gilt jeder Zweckmoral als gut. Campanella: Bello è el mentir, se ■ fare gran ben' si trova. (Schön ist das Lügen, wenn es viel Gutes stiftet.) Aufklärungsphilosophen wie Grotius, Pufendorf, Rousseau, Jacobi konnten in der Notlüge natürlich nichts Bedenkliches finden. Und moderne atheistische Ethiker begreifen nicht, wie man etwas gegen sie haben kann. Unsicher zugestehend zu manchem haben sich Baumgarten-Crusius und Schleiermacher ausgesprochen. Ganz lax äusserte sich Reinhard, der mit der justa causa der Jesuiten zusammentrifft. Süskind und Vogel suchten Unwahrheiten aus einer Kollision der Pflichten im Hinblick auf den zu erreichenden guten Zweck, Ammon, Schwarz, Marheineke und Martensen aus der der Wahrheit übergeordneten Liebe zu verstehen. Wenn Rothe formell die Notlüge (Unwahrreden um eigener Not willen) verwarf, aber ein pflichtmässiges Unwahrreden (um fremder Not willen) aus der Liebe ableitete, so war der Fortgang vom Recht zur Pflicht (den übrigens auch schon ältere wie Reinhard boten) doch weiter nichts als eine positive und selbstgewisse Formulierung desselben, womit andere (wie Marheineke) die „Notlüge“ begründet hatten, sank also trotz der Bemühung, sie zu überschreiten, in diese zurück. In wohlthuendem Abstand hiervon lehnten Kant und Fichte (der die Feigheit in ihr verwarf) die Begründung von Lüge aus Liebe ab. Trotzdem sind verschiedene neuere Theologen wie Martensen zu ihrer Rechtfertigung aus Liebe und Notwehr zurückgelenkt.

Alle Begründung des Rechts und der Pflicht, mit Absicht unwahr zu reden, ruhen auf dem Verfahren, eine sittliche Norm gegen die andere auszuspielen und durch die Gegeneinandersetzung in dem betr. Fall die Wahrheit durch eine angeblich höhere sittliche Verbindlichkeit mattzusetzen. Man stellte so soziale Pflicht gegen Selbstpflicht, konkrete Pflicht gegen allgemeine, Nutzen und Wohlfahrt anderer gegen blasse Moralregeln, Handeln aus Gesinnung gegen abstrakten Rigorismus, Nächstenliebe gegen das formale Wahrheitsgebot, höhere Wahrheit gegen niedere.

Aber während die theoretischen Begründungen oft unsicher, oft widerspruchsvoll (Martensen) sind, sind für viele durchschlagend die Beispiele, die immer wiederkehren, und unter denen am beliebtesten der Kranke ist, der über seinen oder anderer Zustand getäuscht wird. Daneben figurieren Kinder, Jähzornige, Geisteskranke u. s. w. Bei den meisten dieser Fälle geht man in die Irre durch abstrakte Behandlung. Nehmen wir z. B. den Fall, den Martensen aus Steffens Selbstbiographie



benutzt. Steffens legte Fichte die Frage vor: „Eine Wöchnerin ist gefährlich krank; das Kind, sterbend, liegt in einer andern Stube; die Ärzte haben entschieden erklärt, dass eine jede Erschütterung ihr das Leben kosten wird. Das Kind stirbt — ich sitze am Krankenlager meiner Frau; sie fragt nach dem Befinden des Kindes: die Wahrheit würde sie töten; soll ich sie sagen?“ Fichte weist zunächst auf Abweisung hin, und da ihm entgegnet wird, dass diese beunruhigen würde, gibt er die Entscheidung: „Stirbt die Frau an der Wahrheit, so soll sie sterben“. Diese Entscheidung Fichtes ist ebenso formalistisch wie Steffens' Frage, also gänzlich ungenügend.

Primär ist zu sagen, dass die meisten Befürchtungen und Behauptungen in Bezug auf die schlimmen Folgen des offenen Sagens der Wahrheit eingebildet oder erfunden sind. Manche Ärzte leben für sich und ihr Wärterpersonal in einem Lügensystem, das, wenn man damit in Berührung kommt, nur ein Staunen über die Überflüssigkeit und Sinnlosigkeit desselben erwecken kann. Die betr. Ärzte behaupten stets, dasselbe sei unentbehrlich und notwendig, während Ärzte von sittlicher Gesinnung ohne Lüge auskommen. Wenn z. B. Rothe den Geisteskranken, auf dessen fixe Ideen man eingeht, ins Feld führt, so hat ein hervorragender Irrenarzt, Nasse, mir als Grundregel zum Zweck der Heilung angegeben, den fixen Ideen, sowie sie geäußert werden, zu widersprechen.

Die Behauptung von Ärzten: „Wenn das geschieht, wird N. N. sterben“, hat schon unzählige Male getrogen. Psychologische Wirkungen der Wahrheit zu berechnen, ist nur wenigen Menschen gegeben, Ärzten erfahrungsmässig sehr oft nicht. Feststehende psychologische Erfahrung aber ist, dass Furcht vor drohendem Unheil oder Unsicherheit in bezug auf Geschehenes die meisten Menschen seelisch mehr beunruhigt als die unabänderliche Tatsache. Die Wirklichkeit eines Unglücks ist leichter zu tragen als die Sorge vor seinem Kommen oder die Qual seines lang-samen Hereinbrechens.

Ferner ist die allgemeine und abstrakt gestellte Frage: „soll man in diesem Fall der kranken Wöchnerin die Wahrheit sagen?“ falsch. Sondern es handelt sich vielmehr um die Frage: ist die Familie gläubig? wenn das nicht, ist sie an die Wahrheit gewöhnt oder nicht? Für eine Familie, in der die Lüge zu Hause ist, ist die Frage nach dem, was in diesem Fall zu tun ist, völlig überflüssig: lügt man durchweg, so lügt man in einem so schwierigen Falle erst recht, ohne nach der Moral zu fragen. Und so liegen die meisten Fälle der Notlüge, dass man Leuten eine moralische Antwort gibt, die gar keine moralische Frage stellen. Für die meisten existiert ein Problem der Notlüge nicht, sondern sie lügen aus sittlicher Leichtfertigkeit und beschönigen hinterher, wenn sie überhaupt einer Ausrede bedürfen, diese mit jenem Begriff.

Es gibt aber auch Familien bürgerlicher Ehrbarkeit, welche die Lüge verachten und daher auch keiner Notlüge bedürfen. Und bei gläubigen Christen sollte dieselbe überhaupt nicht in Frage stehen. Denn die Liebe zu Gott und Jesu Christo sollte dann so hoch stehen,

dass kein irdischer Verlust dem gleich kommt. Ist also die Wöchnerin des obigen Beispiels gläubig, so wird sie den Verlust des Kindes in Gottergebung ertragen, wie schon unzählige Frauen den gleichen ertragen haben. Und ist der betreffende Mann gläubig, so wird er das Traurige nicht mitteilen, ohne es mit religiöser Aufrichtung zu verbinden. In der Lüge aber liegt in jedem Fall ein Mangel an Selbstachtung, indem man sich unfähig fühlt, sein Handeln mit Wahrheit zu vereinigen, und an Achtung vor dem andern, den man für unfähig erklärt, die Wahrheit zu ertragen. Nitzsch (System. S. 329. 331) urteilte richtig, die Notlüge sei im günstigsten Fall ein Zeichen entweder einer Weisheit, der es an Liebe und Vertrauen, oder einer Liebe, der es an Weisheit mangelt. Und Martensen fragt (II, 265), ob sie nicht vermeidlich sei, wenn die Individuen auf einer höhern Stufe sittlicher und religiöser Reife ständen, mehr Glauben und Vertrauen zu Gott, mehr Mut besäßen.

Die alte präzeptive Behandlung der Notlüge in Form der Kasuistik ist also fahren zu lassen. An ihre Stelle hat die deskriptive zu treten, welche die Notlüge jeder andern Lüge gleichstellt und sie als Ausfluss sündiger Verhältnisse und als Tat eines sündigen oder sittlich unentwickelten Individuums darstellt. Die durchgebildete religiös-sittliche Persönlichkeit wird bei dem festen Willen, nie zu lügen, stets den rechten Weg der Liebe, der Weisheit und des Takts finden, den Wahrheitsinn auch in schwierigen Fällen nicht zu verleugnen. Hierbei ist grundlegend, dass viele überhaupt keinen Anspruch darauf haben, von meinem Wissen oder Meinen Kenntnis zu bekommen; neugierige oder taktlose Fragen muss man sehr oft abweisen. Bei vielem ist Verschweigen berechtigt, ja notwendig; bei manchem kann man die Sache umgehen oder dem Fragenden ausweichen. Nur dass auch in diesen Fällen der Wahrheitssinn fest und das Vertrauen unerschüttert bleibt!

Wenn Rothe § 1065 sagte: „warlich, nichts kann das Vertrauen der Menschen in ihrer gegenseitigen Mitteilung wirksamer beleben als gerade die Voraussetzung, dass das Wort durchweg von der Liebe geführt wird“, so konnte er das nur aus kasuistischem Formalismus sagen, aber nicht aus Kenntnis der Wirklichkeit: wer Familien kennt, in denen die Sitte herrscht, sich gegenseitig aus „Liebe“ die Wahrheit zu verhehlen, weiss, wie gründlich durch solche angeblichen Liebeslügen in den Gebieten, in denen sie geübt werden, alles gegenseitige Vertrauen zerstört wird. Und das soll „Liebe“ sein, mir, wenn ein Verwandter krank ist, brieflich mitzuteilen, er sei gesund? Und wiederholt sich solche Täuschung, was soll ich dann noch für Zutrauen zu den wahren Mitteilungen haben? Das bekannte Sprichwort: „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht!“ bewährt sich bei systematischem Unwahrreden in der Aufhebung von Treu und Glauben.

Die kasuistische Frage nach der Behandlung des kranken Kindes, das keine Arznei nehmen will, erledigt sich durch den angegebenen methodologischen Gesichtspunkt: in christlichen Familien herrscht auch in der Beziehung von vornherein ein heiliger Liebesernst, für den eine solche Schwierigkeit gar nicht erst entsteht; und in ungläubigen

Familien benutzt man auch bei Kindern, die gegen Ernst und Liebe folgsam sein würden, völlig überflüssige Lügen. Es wird erstaunlich viel zu bestimmten Zwecken gelogen, obwohl zur Erreichung dieser Zwecke die Lüge nicht im geringsten nötig war.

Landau (Ethik I. Berlin 1877. S. 175) kann sich im Punkte der Wahrheit gar nicht vorstellen, „dass die Gottheit uns eine Falle gelegt habe und Forderungen an uns stellte, die fast kein Mensch je erfüllt und zu erfüllen befähigt sei“, und sieht als Folge der „rigoristischen Auffassung“ die nachteilige Wirkung der Abstumpfung des „Pflichtgefühls“.

### 3. Wahrhaftigkeit.

Wenn Wahrheit die Liebesgesinnung subjektiver Übereinstimmung der Aussagen mit der Wirklichkeit bezeichnet, so bedeutet die Wahrhaftigkeit die Ausdehnung des Wahrheitssinns auf die weiteren Beziehungen des sittlichen Lebens.

Es kann z. B. jemand in einer Gerichtssache in Gewissenhaftigkeit uneingeschränkte Wahrheit üben und doch den Sieg der ungerechten Sache wünschen und der gerechten Sache entgegenarbeiten. So gibt es in verschiedenen Gebieten Menschen, die zwar die Wahrheit zu sagen pflegen, aber doch keine Wahrhaftigkeit haben.

So soll in freundschaftlichem Verkehr nicht bloss die Wahrheit gelten, sondern besonders der Geist der Wahrhaftigkeit lebendig sein, der der vornehmen Geselligkeit durchweg fehlt. Wahrhaftigkeit gibt dem Geschäftsverkehr die ethische Seele, dem Forschungssinn die sittliche Höhe, der Kunst geistigen Halt, dem kirchlichen Leben den heiligen Zug Vertrauen begründenden Salzes. Der Wahrheitssinn muss sich bewähren sowohl in der Selbstgleichheit der eigenen Aussagen, der sachlichen Auffassung fremder Aussagen und der Richtigkeit ihrer Wiedergabe wie in der Zutrauen erweckenden Regelmässigkeit zutreffender Angaben, welche im täglichen Leben ein Übermass von Wahrheitsbeteuerungen überflüssig machen und jede eidliche Versicherung ausschliessen.

1) Wahrhaftigkeit ist durchaus entgegengesetzt der Tendenz, als etwas erscheinen zu wollen, was man nicht ist. Wirkliche Wahrhaftigkeit beansprucht darum nie, dass die Worte in einem andern Sinne und einem andern Wert genommen werden, als sie gemeint gewesen sind. Der natürliche Mensch aber, der keinen sittlichen Tadel und kein gerechtes Urteil vertragen kann, fühlt sich nicht verstanden oder missverstanden, sowie seinen Aussagen irgend ein Angriff begegnet. Wiederholte Klagen über Nichtverstehen und Missverstehen deuten daher in der Regel auf einen tiefen innern Mangel an Ehrlichkeit und Wahrheitssinn. Dauernde derartige Klagen kommen aus der Heuchelei eines

unsichern Charakters, der Prätionen einer Geltung erhebt, die in Widerspruch zu seinem Lebensinhalt steht.

Ich habe in einer Versammlung erlebt, dass ein Mann, dessen Absichten man von vorn herein kannte, der sie aber mit Unwahrheit zu erreichen suchte, allen Entgegnungen bei fortwährendem Wechsel seiner Position mit der Beschuldigung von Missverständnissen begegnete, bis er nach langer Verhandlung wieder an seiner ursprünglichen Position angelangt war: kein Mensch hatte ihn missverstanden; aber er war unlauter.

„Missverständene“ Frauen sind in der Regel schauspielerische und sentimentale Egoistinnen.

Unaufhörlich „missverständene“ Gelehrte sind unklare Köpfe oder Heuchler. Ihre Klage über Missverständnisse rührt meistens von der Unwahrhaftigkeit her, dass sie als etwas Anderes erscheinen möchten, als sie sind. Wenn ein widerspruchsvoller Eklektiker für einen selbständigen Denker gelten und ein trockener Rationalist als ein religiöser Feuergeist angesehen werden möchte, dann kann er ja allerdings dem Sichmissverstandenfühlen nicht entgehen. (Vgl. Friedrich Nitzsch, Dogmatik. Freiburg 1892. Vorwort.) Das Missverhältnis zwischen Wollen und Können bringt die Unzufriedenheit vieler verkannter Genies hervor.

„Missverständnis“ ist häufig der Titel, unter dem zerflossene oder sich selbst undurchsichtige Naturen eine Änderung ihrer Meinung verbergen, indem sie von der neugewonnenen Meinung her behaupten, das sei schon ihre ursprüngliche gewesen. Viele vollziehen ihren Rückzug nur unter der Deckung angeblichen Missverständenseins. Zur Wahrhaftigkeit gehört aber das Sehenwollen der Tatsachen und das Zugehen eines etwaigen Irrtums.

Die Wahrhaftigkeit erfordert auch unmissverständliche Ausdrucksweise. Viele wirkliche Missverständnisse haben ihren Grund darin, dass der Redende nicht ein lauterer, ungekünstelter Charakter ist, der in Einfalt und Gradheit ausspricht, was er denkt und will.

Joh. Pestalozzi (Vertiefte Gottes-, Welt- und Selbsterkenntnis S. 7): „Wenn der grosse heidnische Redner Cicero, dem die Kunst der Rede in einem in Jahrhunderten kaum erreichten Masse zu Gebote stand, erklärte, das stehe einem am besten, was einem am natürlichsten ist, wie viel mehr hat dann ein Christ, der in einfältigster Weise mit der ihm geschenkten Erkenntnis über Geheimnisse des Gottesreichs reden will, nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, einer ungekünstelten, natürlichen Sprechweise sich zu bedienen.“

Wahrhaftigkeit erfordert nach der andern Seite die Willigkeit, fremde Aussagen zutreffend verstehen und wiedergeben zu wollen. Das ist, objektiv betrachtet, nicht immer leicht. Manche Aussagen gestatten sehr verschiedene Auffassungen. Und Gedankenzusammenhänge nehmen im Geist des Reproduzierenden fast stets eine andere Färbung an. Die richtige Wiedergabe erfordert Denkfähigkeit, Klarheit, Darstellungsgabe und Ruhe. Phantastische Naturen und Willensnaturen können schwerer richtig wiedergeben, als kühle Verstandesnaturen. Aber sehr oft wird die Fähigkeit der Wiedergabe getrübt durch Übelwollen und Mangel an



Wahrheitssinn. Die Wahrhaftigkeit schliesst Leichtfertigkeit und Liebslosigkeit aus und fordert Freundlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Auffassung.

Tageblätter und Zeitschriften, also auch Kirchenzeitungen können es nicht vermeiden, einmal die Unwahrheit zu sagen, da Irrtümer jedem begegnen können. Wenn aber die Schriftleitung eines Blattes erfährt, dass die Unwahrheit gesagt ist, und es berichtigt die falsche Angabe nicht, so ist das Lüge. Und verweigert ein Redakteur die Berichtigung einer Behauptung, deren Unrichtigkeit ihm nachgewiesen ist, so ist er ein Lügner.

Absichtliche Umdeutung von Zitaten aus andern Schriftstellern zu egoistischen Tendenzzwecken verrät unlautere Gesinnung. Böswillige Verdrehungen sind aber nicht selten.

Die Auffassung der biblischen Schriften wird unmoralisch, wenn sie von der Wahrhaftigkeit verlassen ist. Die Exegese der Neuerungs-sucht, des Widerspruchsgeistes und der Eitelkeit der Einfälle steht ebenso zu ihr in Widerspruch wie die des traditionellen Schlendrians. Der katholische Grundsatz, dass die Heilige Schrift nach der Tradition auszulegen sei, tötet die persönliche Wahrhaftigkeit und enthält darum ein unsittliches Prinzip.

2) Für das religiös-sittliche Gemeinschaftsleben seiner Jüngergemeinde hat Jesus eine Wahrhaftigkeit gefordert, der das Ja ein wirkliches Ja, das Nein ein wirkliches Nein ist, die also jede eidliche Versicherung für ihren Verkehr überflüssig macht, ja ausschliesst. Matth. 5, 34 ff. 23, 16 ff. Jak. 5, 12. Wo Eide geleistet werden, ist das ein Zeichen des Mangels an Wahrhaftigkeit in den Verhältnissen. Und wo im Weltleben Wahrhaftigkeit nicht herrscht, ist die Ausschliessung des Eides geistlose Gesetzlichkeit und urteilslose Pedanterie, die Worte des Herrn dem Gedankenkreise entnimmt, in dem sie gesprochen sind, und auf Verhältnisse aufträgt, auf die sie nicht passen. So wenig Jesus für das römische Reich Gesetzgeber hat sein wollen, so wenig hat er Vorschriften für das Gerichtsverfahren aufstellen wollen. Die in der alten Kirche aufgetretene, von Waldensern, Taboriten, Anabaptisten, Quäkern und Nazarenern vertretene Beziehung des Worts Jesu auf Untersagung des Eides vor der Obrigkeit verkennet den spezifisch religiösen Charakter des Heilandsberufs Jesu, der jeden äusserlichen Eingriff in die Sphäre des Rechts mit grundsätzlicher Klarheit ablehnte (Joh, 8, 11). Wie das Gebot der Feindesliebe eine sittliche Vorschrift für seine Jünger enthält und nicht ein Gesetz für Heiden, so bezieht sich auch die Ausschliessung eidlicher Versicherungen im Gegensatz zu jüdischen Gewohnheiten auf die tägliche Moral seiner Gemeinde. Gottes Ehre fordert also im christlichen Sinne keinen Eid, sondern Gottes Ehre schliesst ihn im Sinne von M. 5, 34 ff. aus. Die Meinung, dass der Herr nur die leichtsinnigen Eide ausschliesse (Calvin), ist unhaltbar: der Herr fordert einen heiligen Wahrheitsgeist, der in seiner Gemeinde jeden Eid entwurzelt. Dass dieser nun eben wenig Alltagswirklichkeit geworden ist, wie die Joh. 17 erbetene Einheit der Gemeinde, ist Tatsache. Die Welt reicht



tief in die Gemeinde hinein und mit ihr die Macht der Lüge und der Mangel an Vertrauen. Daraus ergibt sich nach dem Masse, wie Glaubensleben und Welt sich mischen, die bedauerliche Notwendigkeit von Wahrheitsversicherungen und Wahrheitsbeteuerungen. Ist an sich ein Unterschied zwischen gewöhnlicher Aussage und bewusster Besinnung auf den Tatbestand, so sind unter Umständen, wo die Zeugniskräftigkeit der Unsicherheit begegnet, bei gläubigen Christen Beteuerungsformeln denkbar. Im Munde Jesu finden wir im Dienst der Eindringlichkeit der Rede stereotype Versicherungsformeln (*ἀμὴν ἀμὴν*). Und bei Paulus nähert sich unter dem Zwang widriger Umstände die Kraft des Wahrheits selbstzeugnisses wiederholt dem Eide an: Röm. 1,9. 9,1. 2. Kor. 1,23. 11,10. 31. Gal. 1,20, Phil. 1,8. 1. Thess. 2,5. 10. 1. Tim. 5,21. Eph. 4, 17.

Freiwillige Ablegung von Eiden „aus Liebe“ im privaten Leben (Luther, Stier) ist aber unrichtig. Die von lutherischen Dogmatikern und Ethikern geltend gemachten beiden Gesichtspunkte der Ehre Gottes und der Liebe zum Nächsten leisten für die Begründung des Eides nichts. Sondern der Eid ergibt sich einerseits aus dem Rechtsleben, andererseits aus der Unzuverlässigkeit im sündigen Weltleben. Und auch in diesen Beziehungen bleibt für die christliche Moral massgebend der negative Gesichtspunkt, dass der Eid nach Möglichkeit zu meiden ist. Und selbst jeder übertriebene Aufwand von Versicherungsformeln im täglichen Leben ist schädlich, weil er den Eindruck stärkt, dass das einfache Ja und Nein nicht genügende Gewähr der Wahrheit biete. Man wird auch stets die Beobachtung machen, dass Leute, die mit Worten wie „Manneswort, Ehrenwort“ u. s. w. schnell und viel um sich werfen, zweifelhafte Leute sind, auf deren Zuverlässigkeit nichts zu geben ist. Der Ehrenmann treibt mit seinem Ehrenwort weder ein Hausiergewerbe noch Verschwendung.

Für die positive Besprechung des Eides ist auf § 88 (das Recht) zu verweisen; hier hat nur eine negative Behandlung statt: da die christliche Wahrhaftigkeit den Eid aus ihrer Selbstbetätigung ausschliesst, ist die Unterordnung des Eides unter eine Pflicht der Wahrhaftigkeit durch Baumgarten-Cr., Rothe u. a. falsch. Der Eid ist vielmehr ein Erzeugnis rechtlicher Anforderungen. Eben darum ist es auch unrichtig, wenn andere Moralisten (Luthardt) den Eid dem Gebete unterordnen. Selbst aus dem Gottesdienst lässt er sich nicht im positiven Sinne ableiten; denn sonst müsste man ihn begünstigen. Möglichste Überflüssigmachung ist aber das christlich zu Erstrebende.

Die katholische Oberflächlichkeit in der Behandlung des Gegenstandes zeigt sich darin, dass es zu einem consilium evang. gemacht wurde, ohne Not nicht zu schwören.

#### 4. Aufrichtigkeit

ist die Zuverlässigkeit der Übereinstimmung der Aussagen mit der Gesinnung, bezeichnet also die Gefühlsbestimmtheit nach seiner Geradheit, dass der Mensch sich nicht anders gibt, als er gesinnt ist. Die Aufrichtigkeit schliesst also aus die halt-

losen Liebes- und Freundschaftsbeteuerungen, die gegenstandslosen Bewunderungen und Vergötterungen, die leichtfertigen und die nicht ernst gemeinten Versprechungen, die erkünstelten Schwärmereien und die anempfundenen Begeisterungen für dem Herzen gleichgültige Dinge, die dichtenden Selbstbekenntnisse wie den der Selbstverhüllung dienenden Redeschwall. Mit Vermeidung alles Scheinwesens und Abweisung aller Schauspielerei soll der Christ sich geben, wie er ist. Speziell im Austausch der gläubigen Christen untereinander fordert die Aufrichtigkeit, dass man nicht Gefühle und Erfahrungen vorgibt, die man nicht erlebt, und nicht den Anschein einer Glaubenshöhe zu erwecken sucht, die man nicht beschritten hat. Diese soll aber auch nicht ausarten in die Wahrheitspedanterie kleinlicher Selbstzügelung, die Feuer und Begeisterung erstickt: eine so geartete Gewissenhaftigkeit hat Gellerts Poesie in der kleinbürgerlichen Sphäre festgehalten.

Die Aufrichtigkeit hat eine innere Grenze an der Selbstbeherrschung, eine äussere an dem sehr begrenzten und sehr abgestuften Recht anderer auf einen Einblick in das innere Leben. Die Rücksichtnahme fordert, nicht jedem die ungünstige Meinung, die man von ihm hat, an den Kopf zu werfen. Und die Selbsterschliessung für den Einblick in das Innenleben kann nur nach dem Masse des Nahstehens statthaben. Die Aufrichtigkeit fordert, keinen falschen und irreführenden Schein zu erwecken, aber nicht, das Innenleben zur Laterne zu machen. Abzuweisen ist hiernach die von Rothe der Aufrichtigkeit aufgebürdete Pflicht, unsere wirkliche und unsere ganze Gefühlsbestimmtheit vollständig und rückhaltlos zum Ausdruck zu bringen. Es könnte gründlich gemeinschaftstörend wirken, wenn man Rothes Regel (§ 1060) befolgen wollte, dem Nächsten den jedesmaligen Stand unseres Gefühls für ihn, wie er gerade beschaffen ist, genau und richtig zu erkennen zu geben. Der Selbstbeherrschung wie der Liebe ziemt Masshalten und Zurückhaltung. Die Aufrichtigkeit aber fordert nicht, jedem seine Urteile und Empfindungen über ihn zu verdeutlichen, sondern nur in den Fällen, wo der Nächste ein Recht auf Aussprache hat, und wo man den Eindruck erweckt, seine wirkliche Gefühlsbestimmtheit zu äussern, die Gesinnung nicht absichtlich zu verhehlen.

Fordert die Aufrichtigkeit Selbstanzeige im Fall eines Vergehens oder Verbrechens? Die rigoristische Bejahung dieser Frage ist zweifellos falsch. Ebenso wenig, wie man verpflichtet ist, jedes Vergehen, von dem man Kenntnis bekommt, zu denunzieren, ist Selbstdenunziation geboten. Die Frage ist aber auch nicht kasuistisch festzulegen, sondern entscheidet sich nach den besondern Umständen. Ist z. B. jemand unschuldig durch einen Meineid ins Gefängnis gekommen, so ist, wenn die Gefängnisstrafe abebüsst ist, Selbstanzeige vor Gericht nicht mehr nötig, wenn die Strafe

für den unschuldig Verurteilten keine weiteren schlimmen Folgen hat, diesem gegenüber aber Wiedergutmachung unter allen Umständen geboten. Kommt jedoch der, der den Meineid geschworen hat, noch zur Besinnung, während der Verurteilte in Haft ist, muss er sein Unrecht so bald wie möglich ausgleichen.

Hat ein Bruder mit der Schwester Unzucht getrieben, so ist das über die Familie hereinbrechende Unglück schon so stark, dass man unmöglich den Rat erteilen kann, der Schuldige solle durch Selbstanzeige das Unglück noch vergrössern. Seelsorgerische Einwirkung ist in vielen Fällen besser wie der Eingriff von Polizei und Gericht.

## 5. Offenheit

ist nur eine Seite der Aufrichtigkeit; sie schliesst Verstecktheit und Verschlossenheit, Verstellung und Falschheit ebenso aus wie die charakterlose Neutralität und die feige Menschenfurcht. Der Christ muss den Mut der Wahrheit haben, auch wenn er Nachteil davon hat. Aber dem christlichen Freimut muss Bitterkeit und Selbstgefälligkeit, Hochmut und Trotz, Hartherzigkeit und Schonungslosigkeit fehlen. Sittlich verwerflich wäre daher eine Offenherzigkeit, die alles, was man auf dem Herzen hat, heraussprudeln wollte. Vielmehr empfängt die Offenheit ihre Begrenzung durch den Grundsatz des ethischen Aufbaus der Gemeinschaft (Eph. 4,29), paart sich darum mit der schuldigen, christlich ethisierten Höflichkeit.

Offenheit ist weder Redseligkeit und Geschwätzigkeit noch Zuchtlosigkeit und Grobheit. Nicht nur der gute Ton der Gesellschaft, sondern auch die christliche Liebe fordert die Selbstbeherrschung, die zu schweigen und sich zurückzuhalten vermag. Der Gebildete ist sich seiner Grenzen bewusst, der Kluge übt Vorsicht, der ethisch Geschulte vermeidet die Selbstüberhebung, die christliche Liebe will die wahre Förderung anderer. Darum verträgt sich die Offenheit sehr wohl mit Vermeidung von Störendem, mit Verschweigung von solchem, dessen Erwähnung nichts nützen würde, aber schaden könnte, ja gelegentlich mit absichtlichen Vorenthaltungen. Die Offenheit wird da verletzt, wo ein berechtigter Anspruch auf Kenntnis des Wissens oder Meinens vorliegt. Aber was sollte denn verpflichten, jedem alles zu sagen, was man weiss und denkt? In vielen Fällen ist Reden notwendig und schon das Schweigen, einfach als absichtliche Zurückhaltung der Wahrheit, Unwahrhaftigkeit und Unaufrichtigkeit. Aber abgesehen von den sittlichen Beziehungen, die das offenerzige Sichselbstgeben fordern, verpflichtet nichts, dem ersten Besten das Innenleben blosszulegen. Der Charakter soll durchsichtig sein; aber das Heiligtum des Herzens ist so wenig eine Schaubude wie die Vergangenheit. Sich Gefühlsblößen zu geben, zeigt Mangel an Reife. Aber Blosslegung der Wurzeln seines Wesens ist

Selbstwegwerfung. Die Offenheit darf nie zur moralischen Selbstentblössung, also Schamlosigkeit werden. Als solche Selbstentblössung ist die Generalbeichte, welche die Nazarener von den Neubekehrten vor der Gemeinde fordern, ebenso sittlich verwerflich wie die katholische Ohrenbeichte.

Ergibt sich aus dem Dargelegten, dass Höflichkeit nicht nur ein gesellschaftliches Erzeugnis, sondern auch ein Erfordernis christlicher Moral ist, wie denn selbst die einfachsten Christen ohne Erziehung und Bildung bei wirklicher Nächstenliebe eine natürliche Höflichkeit von innen heraus haben, so ist auch die Höflichkeit im öffentlichen Leben nicht nur als bestehende Kulturlüte anzuerkennen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt zu pflegen und zu finden, dass jeder dem andern gegenüber die schuldige Rücksicht zu üben, die ihm zukommende Achtung nicht zu versagen, sich selbst aber seiner Grenzen bewusst zu bleiben hat. Die Höflichkeit bewegt sich nun aber in gewissen durch Überlieferung und Gewohnheit festgelegten Formen. Und so notwendig für die allgemeine Gesittung gewisse Höflichkeitsformen sind, um in der Gesellschaft der ungezügelten Selbstentfaltung den Zaun der guten Sitte entgegenzusetzen, so tragen doch sehr viele Formen und Formeln des sogenannten guten Tons so viel Unwahrheit an sich, dass für den Gewissenhaften die Frage entstehen muss, ob sie nicht in Widerspruch zu Wahrheit und Liebe treten, und ob daher religiöser und sittlicher Ernst sie mitmachen dürfe. Die Anerkennung der Höflichkeitslüge durch Reinhard und ihre Bemäntelung durch Hartenstein ist ebenso unhaltbar wie ihre Entschuldigung durch Rothe. Gerade wenn man erkennt, dass das ganze gesellschaftliche Leben so von Lüge durchtränkt ist, dass viele durch dasselbe den klaren Unterscheidungssinn für Wahrheit und Unwahrheit verlieren, muss um so entschiedener die christliche Aufgabe festgestellt werden, keine Lüge mitzumachen und das Lügensystem der Sitte nach Möglichkeit zu bekämpfen. Allerdings wird bemerkt, dass manche Formeln einen so abgegriffenen Wert haben, dass ihr Gebrauch keine Täuschung involviere. Aber in den weitaus meisten Redewendungen ist doch der ursprüngliche Sinn lebendig; und da ist phraseologischer Gebrauch, wenn er der Wahrheit direkt widerspricht, schuldvolle Mitbeteiligung an der Herrschaft der Lüge. Ohne quäkerischer Absonderlichkeit zu verfallen, sollte der gläubige Christ zu dem Wahrheitssinn fähig sein, der die Quäker auszeichnete. Die Bemerkung Goethes, der Deutsche lüge, sobald er höflich sei, obwohl eine starke Übertreibung, beleuchtet grell die Hohlheit des gemachten und unnatürlichen Scheinwesens. Leider kann man trotz aller Geltung von Höflichkeitsregeln nicht sagen, dass viel wirkliche Rücksichtnahme und Freundlichkeit vorhanden sei. Wenn im öffentlichen Leben nicht wenigstens der Niederschlag des Christentums in der guten Sitte gälte, könnte die entchristlichte Gesellschaft schnell in die Barbarei vergangener Jahrhunderte zurücksinken. Das hat sich gezeigt in der grossen französischen Revolution. Der Franzose ist geneigt, in der Höflichkeit die Kultur selbst zu sehen. Aber Japaner und Chinesen, die uns an Höflichkeit weit

übertreffen, zeigen, wie hinter blosser Höflichkeit, wenn sie nicht aus innerlich begründeter Moralität fliesst, die Barbarei lauert.

§ 74.

## **Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit.**

### **1. Gewissenhaftigkeit**

ist die Zuverlässigkeit, die in den andern schuldigen Leistungen die innere Gebundenheit des Gewissens bewährt, auch ohne äussere Kontrolle aus den Impulsen des Verpflichtungsgefühls heraus genaue Anforderungen an sich selbst zu stellen. Schon der Möglichkeit von Vorwürfen anderer und jedenfalls, wenn sie doch eintreten sollten, ihrer Berechtigung kehrt die Gewissenhaftigkeit dadurch vor, dass sie Vorwürfen des eigenen Gewissens verbaut. Wie sie überhaupt die bestehenden Verbindlichkeiten innehält, so hält sie auch die gegebenen Versprechungen, abgesehen von dem Fall, wo der Inhalt eines übereilten oder unbedachten Versprechens nachträglich als unsittlich erkannt wird, und wo eben die Gewissenhaftigkeit die Lösung des Versprechens fordert.

Das Niedrige des Wortbruchs wird im allgemeinen viel zu wenig empfunden. Jedenfalls sollte der gläubige Christ sich durch das gegebene Wort gebunden wissen, auch wo nicht ein rechtlich gültiger Kontrakt die Einhaltung des Versprechens erzwingen lässt.

Aber in einem Falle ist Nichteinhaltung des Versprechens nicht bloss erlaubt, sondern unbedingt geboten, nämlich wenn Sündiges versprochen ist. Natürlich ist ein Versprechen sündigen Inhalts an sich verwerflich; und nie darf ein Versprechen in der Absicht geleistet werden, es seines sündigen Inhalts wegen nicht zu halten. Aber bei übereilten oder unüberlegten Versprechen, deren Unrecht erst nach ruhiger Selbstbesinnung sich dem Gewissen verdeutlicht, ist Abweisung des Versprochenen unbedingt geboten; denn ist schon ein solches Versprechen sündig, so wäre es eine neue, aber viel schwerere Versündigung, es auszuführen: wer einen Diebstahl versprochen hat, hat sich schon damit versündigt und soll nicht noch die viel schlimmere Sünde begehen, den Diebstahl auszuführen. Genau so steht es bei Mischehen mit dem Versprechen katholischer Kindererziehung: schon das Versprechen ist schwere Versündigung an Christo; aber die Ausführung ist Christusverleugnung und ein Vergehen gegen die eigenen Kinder.

Die Forderung, dass man sich von dem, dem das Versprechen geleistet ist, desselben entbinden lassen müsse, ist nicht haltbar; sondern Böses ist unbedingt zu unterlassen, auch wenn die Entbindung vom Versprechen nicht erfolgt, vielmehr muss in diesem Fall gerade das Zurück-



treten vom zugesagten Bösen die notwendige moralische Einwirkung auf den andern ausüben, seine unsittliche Forderung durch die Tat zu widerlegen und seine Gesinnung zu klären und zu fördern. Aber allerdings fordert die Liebe, wenn nicht für die Abnahme des Versprechens böser Wille oder Hinterlist massgebend gewesen ist, das Bemühen, Entbindung vom Versprechen so zu erlangen, dass der andere Teil in seiner sittlichen Einsicht und Gesinnung weitergeführt wird. Bleibt derselbe aber auf seinem niedern Standpunkt stehen, so muss auch ohne dessen Lösung vom Versprechen das Tun des Unsittlichen in jedem Fall unterbleiben.

Der Grundsatz, dass ein Versprechen erlischt, sowie die sittliche Verwerflichkeit der versprochenen Handlung eingesehen wird, gilt auch für den Eid. Der Fall wird selten genug eintreten, da beim Eid die Unüberlegtheit nicht so leicht Platz greifen wird wie bei gewöhnlichen Versprechen. Geschah der Eid aber bona fide und wird nachträglich sein Inhalt als sündig erkannt, so ist der Eid schon in sich aufgehoben, da bei der Ableistung der Schwörende sich nicht an Böses, sondern an für gut Gehaltenes band. Bewusstes Tun von solchem, das als böse klar erkannt ist, muss für den Christen unbedingt ausgeschlossen sein, es mag versprochen sein, wie es will, und wem es will.

Der Eid kann auch durch die unvorhergesehene tatsächliche Unmöglichkeit der Ausführung hinfällig werden (Krankheit, gewaltsame Hindernisse).

Gehört hierzu auch der einem Fürsten geleistete Amtseid, wenn der Fürst depossediert ist? Das Gewöhnliche ist in diesem Fall, dass der Fürst die Entbindung vom Eide vollzieht, um schwankende Gewissen zu beruhigen. Ethisch aber ist damit die Sache nicht entschieden. Der Eid ist nicht bloss einem Einzelnen geleistet, sondern eine Tatsache des öffentlichen Rechts. Der Amtseid erlischt also erst, wenn der Fürst de facto und de jure aufgehört hat, Fürst zu sein, also entweder durch Tod oder durch Verzichtleistung. Ob gewaltsame Entfernung die Würde des Fürsten nicht bloss de facto, sondern auch de jure aufgehoben hat, ist Sache persönlichen Urteils. Wer z. B. nach der Vertreibung des Königs von Neapel diesen als rechtlich tot ansah, konnte seinen Amtseid als erloschen ansehen. Wer das nicht tat, war moralisch erst frei durch eine formelle Verzichtleistung des Königs auf die Krone. Formelle Festhaltung des Kronrechts und Eidesentbindung der Beamten ist ein in sich widerspruchsvoller Kompromiss, der, moralisch betrachtet, völlig ungenügend ist. Wer einen entthronten König, der sein Kronrecht aufrecht erhält, weiter als seinen Fürsten ansieht, hat trotz Eidesentbindung keine sittliche Berechtigung zur Ableistung eines neuen Amtseids.

Da das Gewissen seine reine Form erst im Christentum gewinnt, ist auch lautere Gewissenhaftigkeit in innerlicher Gebundenheit an Gott ein Erzeugnis des Christentums. (Vgl. unter „Gewissen“ § 15.)

Eine der niedrigsten Formen der Unwahrhaftigkeit, der Unlauter-

keit und der Gewissenlosigkeit ist die Verleumdung. Wie sie gegen Christum in Bewegung gesetzt ist (Matth. 12,24. Joh. 7,12), so trifft sie seine Jünger. Und das Verwundendste an ihr ist gewöhnlich nicht die Erfindung der Urheber, die ebenso schlimm sind wie Mörder, sondern die Kolportage der sogenannten „guten Freunde“. Aus eigener Erfahrung hat Freiherr von Stein das Bild des Vorgangs gezeichnet (Pertz, Steins Leben I, 449): „Ist man als Opfer der Verleumdung einmal bezeichnet, dann kommt es nicht auf das verflossene Leben, behaupteten Charakter, Wahrscheinlichkeit der Beschuldigungen an, sondern nur darauf, ob die angestellte Anklage dem vorgesetzten Zweck entspricht; in kurzer Zeit ist die Meinung allgemein verbreitet, herrschend, die Freunde sind unter dem Schein der Unparteilichkeit niederträchtig, sie schweigen, wo sie fest auftreten sollten, zuletzt geht einer nach dem andern zur Gegenpartei über, aus lauter reinem Eifer für das Gute, Pflicht und Zartgefühl. Alle Leidenschaften, die man in seinem langen Leben beleidigt, alle Anmassungen, die man gekränkt, leben nun auf: sie wollen den Tag der Rache feiern und vom Fett des Opfers schmausen.“ In einem drastischen Tongemälde hat Rossini das Verfahren geschildert (Barbier von Sevilla) nach Beaumarchais, in dessen Lustspiel Basilio sagt: „Die Verleumdung? Ich habe die angesehensten Leute ihr beinahe unterliegen sehen. Glaubt mir, es gibt keine glatte Niederträchtigkeit, keine Schändlichkeit, kein abgeschmacktes Märchen, das man nicht den Müssiggängern einer grossen Stadt aufbinden kann, wenn man es geschickt anfängt. — Zuerst ist sie ein leises Geräusch, das am Boden hinstreicht, wie die Schwalbe vor dem Gewitter, *pianissimo* murmelnd und im Fluge das giftige Geschoss werfend. Ein dienstfertiger Mund nimmt es auf und bringt es *piano, piano* in ein bereitwilliges Ohr. Das Übel ist da, es keimt, es rankt sich, es wuchert, es geht *rinforzando* von Mund zu Mund; dann plötzlich, man weiss nicht, wie? seht ihr die Verleumdung sich aufrichten, zischen, anschwellen und vor euren Augen grösser werden: sie erhebt sich, breitet die Flügel aus, umkreist euch, hüllt euch ein, reisst euch mit sich fort, prasselt und donnert; sie wird endlich, dank dem Himmel, ein allgemeiner Schrei, ein öffentliches *crescendo*, ein universeller Chorus der Gehässigkeit und der Verachtung. Wer zum Teufel sollte da wohl widerstehen?“

Natürlich fühlt sich die Gewissenlosigkeit der Heuchelei durch das offene Aussprechen der Wahrheit verleumdet. Jesu Antipharisäer-Rede trat den Betroffenen unter den Gesichtspunkt ungerechter Herabsetzung. Und der Hohepriester stellte es als schände Verdächtigung hin, dass die Apostel das Blut Christi über das Synedrium bringen wollten (Apg. 5,28).

## 2. Redlichkeit.

Die von äusserer Kontrolle unabhängige Selbstbehauptung des sittlichen Charakters, welche die Gewissenhaftigkeit in den andern schuldigen Leistungen vollzieht, übt die Redlichkeit in bezug auf den andern zustehenden Besitz, also in Beachtung der Grenzen von Mein und Dein oder der bestehenden Ordnung

der Eigentumsverhältnisse. Es könnte scheinen, als ob diese Gestalt der Zuverlässigkeit nicht als eine Verzweigung der christlichen Nächstenliebe, sondern als eine Erscheinungsform bürgerlicher Ehrbarkeit anzusehen wäre. Aber gegenüber der christlichen Ansicht, dass Ehrlichkeit doch wohl das Mindeste sein müsse, was von jedem in bürgerlichen Geschäften Tätigen zu erwarten sei, zeigt die traurige Erfahrung, dass sie seltene Ausnahme und in der Regel nur bei Leuten mit religiös gebundenem Gewissen, dann auch bei Leuten, die unter christlicher Lebensluft gross geworden sind, zu finden ist. Hamlet sagt: „Nach dem Laufe dieser Welt heisst ehrlich sein so viel als ein aus zehntausend Auserlesener sein.“ Redlichkeit als die innere Gewissenhaftigkeit, die eigenen Vorteil auf Kosten der Lieblosigkeit auch dann nicht will, wenn er rechtlich und geschäftlich als unanstössig gilt, erwächst ausschliesslich auf dem Boden des christlichen Glaubens. Sie ist eben eine innere Gesinnung, die dem Gebiet des Rechts überlegen ist, die Gesinnung der Reinigung und Reinerhaltung des Eigentumstriebes, die jede unbillige Besitzaneignung auch da ausschliesst, wo sie den Schein des Rechts und das öffentliche Urteil für sich hätte.

Rechtlichkeit ist hinsichtlich des Austausches der Güter der Sinn bürgerlicher Ehrbarkeit, der für das Ich nichts begehrt, das ihm nicht zu steht, und dem Nächsten nichts vorenthalten will, das diesem zukommt. Sie hält also in Handel und Wandel den Grundsatz der Kompensation inne. Was der Rechtssinn in Bezug auf das ganze Gebiet des Rechts, ist die Rechtlichkeit in Bezug auf das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung in Handwerk und Handel. Man kann strenge Rechtlichkeit üben und im Herzen ein Gauner sein. Shylok war so rechtlich wie viele Wucherer. Man braucht nur an die Börse zu gehen, um zu sehen, wie rechtliche Schurken es gibt, die es verstehen, Geld und Gut aus fremdem Besitz in den eigenen herüberzuleiten. Schopenhauer jedoch sah in die Rechtlichkeit Ehrlichkeit und Redlichkeit eingeschlossen.)

Ehrlichkeit ist die Gesinnung des Gebots: „Du sollst nicht stehlen!“ Sie schliesst jeden Diebstahl und Raub, jede Entwendung und Betrügerei aus, auch die listige Übervorteilung und Geldschröpfung in ihren mannigfaltigen Formen. Aber die Ehrlichkeit hat wesentlich den negativen Sinn, nichts zu entwenden. Der positive Sinn innerlicher Gewissenhaftigkeit, die dem Nächsten nicht nur nichts entziehen, sondern „ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten“ will, liegt erst in der Redlichkeit, die sich auf die gesamten Besitzverhältnisse, und nicht bloss der Einzelnen, sondern der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt bezieht.

Viele Juden üben streng gesetzliche Ehrlichkeit.

Der Islam betrachtet die unterworfenen nichtmohammedanischen Völkerschaften als Rajah (Herde), d. h. als Objekte der Beherrschung und Ausnutzung.

### Notrecht.

Auf Grund des prinzipiellen Kommunismus des antiken Naturrechts, wonach ein ursprünglich gleiches Anrecht aller an die Güter der Erde angenommen wurde, lehrten auch Cyprian, Ambrosius u. a. auf Grund des stoischen „secundum naturam“, dass eigentlich und ursprünglich die Berechtigung der Aneignung der Natur für alle die gleiche sei. Ambr. de off. 1,28: *natura omnia omnibus in commune profudit; sic enim deus generari jussit omnia, ut pastus omnibus communis esset et terra foret omnium quaedam communis possessio: natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum.* Hieraus wurde gefolgert, dass im Falle der Not das ursprünglich gleiche Recht aller an alle Güter wieder eintrete. Demgemäss lehrte Thomas, dass bei dringender Not, wo die Wohltätigkeit ausbleibe, Aneignung des Unentbehrlichen als Ausübung des Naturrechts, nicht als Diebstahl oder Raub zu beurteilen sei. Dieses „Notrecht“ ist Eigentum der meisten katholischen Moralisten geblieben. Hirscher z. B. erkannte an, dass jeder das zu seiner Existenz Erforderliche zu fordern hat; aber er beschränkte dies Recht dahin, dass er es doch nicht von einem Einzelnen zu fordern hat, und verwies auf den Bettel, gestattete aber den Mundraub.

Kant erklärte, dass es keine Not geben könne, welche was unrechtmässig geschieht, gesetzmässig mache. Aber Rothe wollte bei einem Konflikt zwischen dem Recht des Eigenbesitzes und der Erhaltung des sinnlichen Lebens die Entwendung nicht bloss als erlaubt, sondern sogar als geboten angesehen wissen. Auch Luthardt scheint ein Notrecht anzuerkennen.

Nach dem Reichsstrafgesetzbuch § 370,5 wird Mundraub bestraft.

Der gläubige Christ wird selten oder nie in die Lage kommen, dass jedes Mittel zur Lebenserhaltung versagt; die Erfahrung hat noch immer Ps. 37,25 bestätigt. Auch der Arbeitsame und Redliche wird selten in die äusserste Not geraten. Tritt sie aber ein, so hilft die öffentliche Wohltätigkeit; und wo diese versagt, wird das Gebet und der Appell an die christliche Liebe nicht vergeblich sein.

Von diesem allgemeinen Urteil hinsichtlich der geordneten Besitzverhältnisse, das jedes Notrecht ausschliesst, ist natürlich der Kriegszustand ebenso zu unterscheiden wie der Zustand der Unkultur, wo der Grundbesitz noch nicht festgelegt ist.

§ 75.

## Gerechtigkeit und Billigkeit.

Fechner, Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Leipzig 1855.  
Weber, Jüdische Theologie. Herausgegeben von F. Delitzsch und G. Schnedermann. 2. A. Leipzig 1897. H. Spencer, Prinzipien der Ethik. (System der synthetischen Philosophie. XL; 1.) Stuttgart 1892.  
Paulsen, System der Ethik. 5. Aufl. 2. B. Berlin 1900.

### 1. Die Gerechtigkeit

bezeichnet neutestamentlich (vgl. § 24) die gottgewollte Gesamtverfassung des Christen wesentlich in dem religiösen Sinne der Glaubensgerechtigkeit, aus der eine Lebensgerechtigkeit fließen muss. Hier hält also der Begriff den formalen Sinn der Gott wohlgefälligen und durch seine Gnade begründeten Normalität inne. In dem materialen Sinne eines bestimmten sittlichen Handelns ist der Begriff, der in der Antike eine herrschende, gelegentlich die herrschende Stelle einnahm, für die christliche Ethik nur in untergeordneter Weise, nämlich in Einfügung unter die Nächstenliebe brauchbar.

Dem alten Griechentum galt die Gerechtigkeit als der Sinn, der Gleiches mit Gleichem vergilt (Hesiod, Sokrates, Xenophon). Diese Auffassung der Äquivalenz, wenn auch gelegentlich zu Gunsten des Edelmutts ansatzweise überschritten, hat dauernd den griechischen Rechtsinn bestimmt.

Nachdem Plato die Gerechtigkeit als eine der Haupttugenden hingestellt, sogar zur Haupttugend emporgehoben hatte, nämlich als diejenige, nach welcher man in der Gesellschaft den ihm zukommenden Obliegenheiten entspricht, erhob sie Aristoteles gemäss der juridischen Bedingtheit seiner Ethik gelegentlich zur herrschenden und umfassenden. In der speziellen Entfaltung der Tugenden ist sie ihm die erste unter den ethischen. Aber der Vermischung der bürgerlich-staatlichen mit der ethischen Betrachtung entspricht die bekannte Einteilung in austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, die der Staats- und Rechtsordnung angehört. Da durch die Stoa das Schema der vier Kardinaltugenden in die Popularphilosophie überging, von der es Ambrosius übernommen hat, drang mit demselben auch der antike Gerechtigkeitsbegriff in die christliche Ethik ein. Schon vor Ambrosius hatte Lactanz mit namentlicher Berufung auf Cicero die Gerechtigkeit als zusammenfassenden Moralbegriff gebraucht. Und wenn der biblische Begriff der Gerechtigkeit die gottgewollte Normalität bezeichnete, und der in der Kirche schon seit dem 2. Jahrhundert zur Geltung gekommene Trieb der Selbsterlösung die Gerechtigkeit aus einer Gabe Gottes in menschliches Erzeugnis (nach Art der jüdischen Anschauung) umsetzte, so



liess sich von hier aus die Synthese mit der antiken Tendenz, die Gerechtigkeit zum herrschenden Moralbegriff zu erheben, so vollziehen, dass man den gesamten Gotteswillen in ihm befasste. Isidor hat z. B. unter der Gerechtigkeit die Liebe zu Gott und zum Nächsten begriffen.

Ambrosius de officiis bezeichnete die Gerechtigkeit, die er wiederholt als eine der Kardinaltugenden nennt, 2,9 (vergl. 1,24) als *bona custos juris alieni et vindex proprietatis, suum cuique conservans*, fasste sie aber 1,28 neben und vor der *beneficentia* als Grundsäule der Gesellschaft und schrieb ihr 1,27 nach Cicero die Pietät gegen Gott, das Vaterland, die Eltern, ja gegen alle zu, „*quae et ipsa secundum naturae est magisterium*.“ *Iustitia* und *caritas* verknüpfte er unklar.

Die Widersprüche in der Behandlung des Begriffes werden deutlich bei Thomas Aqu. Sum. II, 2. qu. 58. Er geht aus von der Definition *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens*. Drückt die *iustitia* hiernach eine Gemeinschaftsbeziehung aus, so soll sie doch auch wieder die Herrschaft der Vernunft im Menschen und die normale Seelenverfassung bezeichnen. Und war sie zuerst eine spezielle Tugend, so kann sie doch auch *virtus generalis* heissen; *secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat ad bonum commune*. Als solche kann sie mit der Tugend selbst gleichgesetzt werden. *Sicut enim caritas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune*.

Damit war der katholischen Systematik die Linie der Behandlung des Begriffes gewiesen.

Die Reformation warf das ganze für die christliche Ethik völlig unbrauchbare Schema über den Haufen. Aber Melanchthon in seiner Behandlung der philosophischen Ethik griff auf Aristoteles zurück. Und so tauchte denn auch die Gerechtigkeit als eine der 4 Kardinaltugenden bei Thomas Venatorius, Viktorin Strigel, Heidegger u. a. wieder auf.

Die moderne philosophische Moral gab dem Begriff eine hervorragendere Bedeutung (Hobbes, Spinoza, Leibniz u. a.). Ein Theologe wie Reinhard wollte in der Gerechtigkeit gleichsam die Grundlage der wahren Tugend sehen. Und Zeller vollzog eine Addition christlicher und philosophischer Moral, wenn er in der Pflicht der Gerechtigkeit und in der Pflicht des Wohlwollens oder der Menschenliebe die zwei Grundforderungen unserer Verpflichtungen gegen andere Menschen sah. Übrigens ist in Gerechtigkeit und Liebe wiederholt die Kombination des Philosophischen und Christlichen vollzogen, natürlich dann mit Verflachung der Liebe (z. B. Spencer: Gerechtigkeit und Wohltun). Aber ein Philosoph wie K. Phil. Fischer erkannte die prinzipielle Überlegenheit des christlichen Prinzips der Liebe über die Gerechtigkeit des Altertums.

Von der Gerechtigkeit als juridisch gearteter Pflichtmässigkeit der Regierenden, Beamten und Richter ist die Gerechtigkeit als die in den allgemeinen sittlichen Verhältnissen waltende Form der Zuverlässigkeit zu unterscheiden, die dem andern das ihm Zu-

kommende nicht entzieht; um die letztere handelt es sich hier. Tritt diese unter die Bestimmungskraft des Glaubens, so ist die Gerechtigkeit des Christen in Bekundung der Nächstenliebe die Gesinnung, die im Austausch und Ausgleich der Interessen der Gesellschaft mit Absehen von persönlicher Selbstsucht das *sum cuique* zu wahren bestrebt ist. Wie sie sich in praktischer Selbstlosigkeit bewähren muss, so muss sie sich auch zeigen in der Stellungnahme der Zurückhaltung zu den Handlungen anderer und in der massvollen Beurteilung ihrer Handlungsweise, und zwar in den verschiedenen Beziehungen und in den verschiedenen Sphären.

Als Gesinnung des *sum cuique* hat die Gerechtigkeit in der Welt Geltung und Verbreitung; sie ist hier Ausdruck des Wahrheitssinns und zeigt das Bemühen des sittlichen Triebes, in der Gesellschaft die widerstrebenden Interessen durch eine alle bindende Ordnung auszugleichen. Aber diese Gerechtigkeit der Welt ist oft eine recht harte und kalte Tugend, sie ist auch nicht selbstsuchtslos; sie kann in rücksichtslose Grausamkeit ausarten. Eine sittliche Gemeinschaftsordnung blosser Gerechtigkeit wäre starr und eisern. Gerechtigkeit ohne Güte ist unchristlich. So wenig Gott die Menschen nach liebloser Gerechtigkeit behandelt, so wenig darf der Christ nach kahler Gerechtigkeit ohne Liebe verfahren. Christliche Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit der Liebe.

Soll man den, der durch eigene Schuld in Sünde und Elend gekommen ist, den Dienstboten, der veruntreut hat, den Feind, der in die Grube gefallen ist, die er uns grub, den Faulen, der dem Hunger anheimgefallen ist u. s. w., nach liebeleerer Gerechtigkeit behandeln? Der Christ kann nur antworten: wenn Gott mit uns nach blosser Gerechtigkeit verfahren wollte, wäre alle Welt verloren.

Ist die Gerechtigkeit eine Bekundungsform der christlichen Liebe, so liegt darin nicht nur, dass die Gerechtigkeit als christliche von der Liebe beseelt sein muss, sondern auch, dass die Liebe nicht von der Gerechtigkeit verlassen sein soll, d. h. die Liebe darf nicht so einseitig werden, dass sie den Aufbau der Gemeinschaft durch zerflossene Gefühligkeit schädigt. Die Liebe darf nicht entarten zu weichlicher Gutmütigkeit, schwächlicher und unzeitiger Schonung, rückgratloser Nachgiebigkeit, widerstandsunfähiger Kraftlosigkeit. Die Gerechtigkeit muss also die Liebe davor bewahren, durch gefühlsmässige Gütigkeit gegen den Einzelnen, die keine Gütigkeit sittlicher Kraft und Selbstbeherrschung ist, die öffentlichen Interessen und den Aufbau der

Gesellschaft zu schädigen. Unzeitige und unangebrachte Schonung ist Versündigung an dem Betreffenden und an der Gemeinschaft.

Für die Liebe als christliche muss das wahre Wohl des Nächsten, aber auch das Wohl der Gesellschaft entscheiden. Manchen, die verkommen sind, wäre durch die rechte Strafe zur rechten Zeit zu helfen gewesen! Viele sind überhaupt erst dadurch, dass bei Faulheit und Kraftvergeudung der gewünschte Erfolg nicht erreicht wurde, zu Fleiss und Konzentration gekommen! Und nicht wenige werden erst, wenn alle Hilfsquellen und Unterstützungen versagen, durch die bitterste Not gezwungen, sich aufzuraffen und zur Arbeitsamkeit zu entschliessen. Solche Niedrigkeit zäher Charakterlosigkeit weiter zu pflegen, ist weder Gerechtigkeit noch Liebe. Es gibt eine Verlotterung der Energielosigkeit, die erst in der Arbeiterkolonie zur Besinnung kommt. Bei aller Hilfe muss der Gesichtspunkt massgebend sein, dem Nächsten nicht bloss in der augenblicklichen Lage, sondern als Menschen aufzuhelfen. Es darf ferner nicht bloss die Rücksicht auf den Einzelnen entscheiden. Jemandem eine Stellung zu verschaffen, die er nicht ausfüllen kann, und in der er daher die Sache schädigt und der Gesellschaft schadet, ist schweres Unrecht. Und wie viele, die ihren Beruf schlecht ausrichten und dadurch schlimmen Schaden anrichten, sind dem Gemeinschaftsleben schon durch ungerechte Mattherzigkeit, Zaghaftigkeit und Voreingenommenheit aufgebürdet! Mitleid, Gutnützigkeit, Weichherzigkeit, welche die Gesellschaft beeinträchtigt auf Kosten der Gerechtigkeit, ist jedenfalls christliche Liebe nicht. Auch nicht ungerechte Protektion.

## 2. Billigkeit.

Die Billigkeit übt das *sum cuique* im Austausch und Ausgleich von Leistung und Gegenleistung mit Absehen vom eigenen Recht zugunsten anderer auf Grund persönlicher Erwägungen. In der Billigkeit vollzieht also der Wahrheitssinn, der anderer Leistungen gebührend würdigt, den Selbstverzicht des Absehens von dem dem Subjekt rechtmässig Zustehenden und macht dem Nächsten freiwillige Zugeständnisse, die, obwohl nicht pflichtmässig, doch durch die Nächstenliebe nahegelegt werden. Die Billigkeit gibt also keine Almosen, sondern sie erkennt ein „Recht“ des Nächsten an; aber für dieses sieht sie eben vom bloss formalen Recht ab vermöge des Gerechtigkeitssinns des sittlichen Bewusstseins. Mit der strengen Anwendung der starren Rechtsregel, die unendlich oft das altlateinische Sprichwort *summum jus summa injuria* illustriert, wird sehr viel Missstimmung und Verbitterung, Groll und Hass erzeugt, also gerade Schädigung der sittlichen Gemeinschaft hervorgerufen. Die Rechtsformel in ihrer

Abstraktheit trifft eben häufig das wirkliche Leben nicht; und ihre Anwendung passt vielfach nicht auf die konkreten Fälle. Darum kann sich der Einzelne sittlich nur so auf das Recht stützen, dass er es fortwährend persönlich durch die Billigkeit ergänzt (Matth. 7,12. Kol. 4,1).

Es gibt Rechtsansprüche, die uns unzweifelhaft zustehen, und deren Aufrechterhaltung doch nicht bloss der Liebe, sondern auch dem Wahrheitssinn und der Gerechtigkeit direkt widersprechen würde. Nicht selten ist der Fall, dass für bestimmte Leistungen nur eine rechtlich festgesetzte Gegenleistung zu zahlen ist, dass aber sich nachträglich herausstellt, dass Leistung und Gegenleistung nicht im richtigen Verhältnis zu einander stehen. Hier muss die Billigkeit die Ausgleichung vollziehen, wenn nicht Entfremdungen und Feindschaften entstehen sollen. Es gibt Erbschaften, auf die, weil die Abfassung eines Testaments versäumt wurde, ein Rechtsanspruch zusteht, dessen Geltendmachung doch, ethisch betrachtet, schweres Unrecht gegen die Nächstbeteiligten ist; es geziemt sich nicht, an der Art der Weltmenschen teilzunehmen, die in solchem Falle gleich Raubtieren auf die unverhoffte Beute stürzen.

---

§ 76.

**Demut. Vertrauen.**

Lemme, Art. Bosheit. Realenc. B. 2. L. 1897. H. Bauer, Das Männliche im Christentum. Karlsruhe 1903.

1. Demut (in ethischem Sinne).

Da die Demut Gott gegenüber die Abstimmung des Selbstgefühls durch das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gottes Allmacht und Gnade bedeutet, schliesst sie notwendig in diese Beugung vor Gott, die jede Selbstüberschätzung des Geschöpfes ausschliesst, die Nebenmenschen mit ein, d. h. einerseits: sie zerstört jede übertriebene Hochschätzung von Menschen (Ps. 118,8. 9. Ps. 146,3. 4. Jer. 17,5), jede Menschenvergötterung, da mit dem falschen Selbstvertrauen des widergöttlichen Hochmuts auch das falsche Vertrauen auf Menschen fallen muss (Jes. 30,1 f. 31,1—3), und andererseits: sie zerstört alle Herabsetzung anderer durch übertriebene Selbstschätzung (Matth. 18,1 ff.); wer sich im Gefühl seiner Nichtigkeit und Verlorenheit vor Gott gedemütigt hat, schliesst sich mit den Nebenmenschen in der Gleichheit der Gottebenbildlichkeit und Gottesbedürftigkeit zusammen. Wahre Demut vor Gott macht also zugleich frei und demütig gegenüber den Menschen.

Der Antike fehlte für die Demut jedes Verständnis.

Luther: „Was Christi sein soll, das muss zum ersten herunter und demütig werden.“

Die Hierarchisierung des Begriffs der Demut hat schon begonnen bei Clemens Romanus; das Mönchtum brachte ihm den Sinn der Auflösung der Persönlichkeit (Joh. Cassianus, Prudentius, Cassiodor). Aber eine Karikatur echter Demut ist die katholische Selbstwegwerfung des Gewissens gegenüber dem hierarchischen System und die mönchische der persönlichen Ehre gegenüber der Organisation. Mit jener verbindet sich daher häufig ein massloser Hochmut, mit dieser krankhafte Selbstgefälligkeit.

Luther: „Falsche Demut weiss nimmer, dass sie Hochmut ist.“ „Rechte Demut weiss nimmer, dass sie demütig ist.“

Im System des Katholizismus ist die *humilitas* eben in dem Sinne des *sacrificium intellectus* und *voluntatis* nebst der *obedientia* die wichtigste aller Tugenden. Die „Demut“ dieser kirchlichen Selbstentmannung schliesst aber hierarchische Herrschsucht und individuelle Selbstüberhebung nicht aus.

Eine ähnliche Mischung von Selbstüberhebung und Selbsterniedrigung entspringt der klugen Berechnung der Selbstsucht. Wie bedientenhaft ist oft die Kriecherei vor Ansehen und Macht bei denjenigen, die den Bedrängten gegenüber die Anmassung selbst sind, wie feig ziehen sich dieselben, die, mit dem Strome schwimmend, in Übermut gegen die in den Hintergrund Gedrängten schwelgen, vor jeder Gefährdung zurück. Echte christliche Demut ruht auf Freiheit in Gott und schliesst in sich Freiheit gegenüber den Menschen. Jesus stand vor dem Synedrium und vor Pilatus völlig demütig und völlig frei.

Paulsen (System der Ethik II. S. 96) sagt vom Demütig-Freimütigen: „Es ist ihm ein Stolz, sich zu denen zu bekennen, die um des Rechts und der Wahrheit willen gefährdet werden, und er achtet es für eine Ehre, mit ihnen Schmach und Verfolgung zu leiden.“ Hat er jemanden von dieser Gesinnung und Handlungsweise schon ausserhalb der Gemeinde des christlichen Glaubens gesehen? Paulsens Unterordnung der Demut unter die Ehrliche bedeutet schon ihre Entwurzelung.

Indem die Demut von dem Bewusstsein getragen ist, dass der Ewigkeitswert der Persönlichkeit nicht dem eigenen Tun (1. Kor. 4,7), sondern der Gnade verdankt wird, und lebendig erhalten wird durch die Selbsterkenntnis hinsichtlich der eigenen Mängel und Schwächen, bewährt sie sich gegenüber den Brüdern in dem Bewusstsein der Gleichstellung der natürlichen Verlorenheit aller und des Ewigkeitsberufs aller. Gott wie Menschen gegenüber hat also die Demut normale, sachgemässe Selbstschätzung, so dass sie sich menschlicher Beschränktheit und Nichtigkeit gegenüber natürlich nicht so beugt wie vor der Absolutheit Gottes: in beiden Beziehungen bleibt sie sich doch gleich in der die



eigenen Schranken ermessenden, jede Überhebung und Ausschreitung ausschliessenden Selbstbeurteilung (Gal. 6,3). In dieser Abstimmung des Selbstgefühls ist die Demut die unerlässliche Begleiterin der Liebe, die ohne Ausschliessung der Selbstüberschätzung in pharisäische Bahnen geraten würde. Die Demut, in der Christus das Vorbild gegeben hat (Phil. 2,6), ist darum ein grundlegendes Erfordernis des christlichen Gemeinschaftslebens (Phil. 2,3. Kol. 3,12. Eph. 4,2. 1. Petr. 5,5). Hochmut enthält Herabsetzung und erstrebt Herabdrückung anderer, ergibt also Friedensstörungen und Vergewaltigungen, auf kirchlichem Boden Separatismus und Hierarchismus. Die christliche Demut schliesst aus die prahlerische Eitelkeit, die selbstgefällige Ruhmredigkeit, die hochfahrende Überlegenheit, das anspruchsvolle Wesen, die dreiste Anmassung, den eingebildeten Dünkel, das Fordern von Ehre und Anerkennung, die Empörung über Missachtung, auf dem Boden der christlichen Gemeinschaft (Kol. 3,12) das richtende Absprechen (Röm. 14,3 ff.), das selbstgewisse Herabsehen (Gal. 6,2) das Sichbreitmachen mit geistigen Gaben (Gal. 6,4), das pharisäische Aufnutzen fremder Mängel (Gal. 6,1. 1. Kor. 4,8), die Versagung der Anerkennung (Phil. 2,3), den Mangel an Entgegenkommen (Röm. 14,1), auch die gemachte, prahlerische Demut, hinter der sich der geistliche Hochmut verbirgt.

1) Der Demut entspricht auf weltlichem Boden die Anspruchslosigkeit, die ein natürliches Erzeugnis der Gemütsart und der Erziehung ist. Aus ihr folgt die Unbefangenheit, d. h. das freie Sichgeben, wie man ist, ohne die Sorge, sich Blößen zu geben, ohne die Ängstlichkeit, dass der Nächste Blicke in das Seelenleben tun könnte, die man ihm versagen möchte, ohne die Schüchternheit, die nicht aus sich herauszugehen wagt, ohne die Ziererei, die einen Eindruck beabsichtigt, der sich mit dem eigentlichen Gehalt der Person nicht erreichen lässt.

Wie die Anspruchslosigkeit einen wertvollen Lebensinhalt voraussetzt, so auch die Demut. Wer sowieso nichts ist, kann auch nicht anspruchslos sein. Und wer keinen religiösen Lebenswert hat, kann nicht demütig sein. Demut ist Beugung trotz des eigenen Lebenswerts vermöge der richtigen religiösen Beurteilung desselben (1. Kor. 4,7) und der sachgemässen Eingliederung in die mit gleichem Lebenswert ausgestattete Gemeinschaft.

Spinozas Verwerfung der leidenden Affekte schloss in sich die Ablehnung von Demut und Mitleid. Immer noch besser als das Gerede mancher Moralphilosophen von ihr!

2) Bescheidenheit ist Niedrigstellung und Zurückstellung des eigenen Werts, die im geselligen Verkehr aus sozialen Rücksichten geübt wird. Weil die Bescheidenheit aus Erwägungen gesellschaftlicher Art

zu entspringen pflegt, kann sich oft ein grosser Hochmut hinter ihr verbergen. Naturgemäss aber ist die Bescheidenheit da, wo trotz alles Kraftgefühls des Könnens Vorbehalte der Unzulänglichkeit gemacht werden müssen. Der Jugend geziemt also Bescheidenheit gereifter Kraft gegenüber; jeder, der noch nicht genügende Kraftsammlung und Krafterprobung gewonnen hat in einem bestimmten Gebiet, muss in diesem Bescheidenheit üben; und gerade die bedeutendsten Männer zeigen oft die Bescheidenheit, die aus dem Bewusstsein hervorgeht, wie viel auch dem Tüchtigsten noch unerreichbar, dem Gelehrtesten unerforscht, dem Weisesten undurchdringlich bleibt. (Goethe: Wie zieret den bescheidenen Mann der Kranz!) Aber in allen diesen Fällen kann sich mit der Bescheidenheit Hochmut verbinden. Und wo die Bescheidenheit aufrichtig ist, schliesst sie oft ein Geständnis der Schwäche oder Mangel an Selbstachtung in sich. (Goethe: Nur die Lumpe sind bescheiden.) Demütig soll der Christ sein, Bescheidenheit aber ist nicht Christenpflicht; auch der Christ kann wissen, was er ist. Luther: „Ich habe keine so närrische Demut, dass ich die mir verliehenen Gaben Gottes verleugnen wollte.“ Der Christ kann auch in der Lage sein, seine Würde geltend zu machen, wo sie ihm verkümmert werden soll durch boshafte Eingriffe in seine Stellung, und seine Ehre aufrecht zu erhalten, wo sie ihm geschmälert werden soll durch rohe Verleumdung, wie Paulus das im 2. Kor.-Brief getan hat. Eine Pflicht der Bescheidenheit, die Rothe konstruiert hat, gibt es also für die christliche Moral nicht; vielmehr ist der Christ verpflichtet, um dem Reiche Gottes zu dienen, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen (Matth. 5,15). Bescheidenheit findet man viel, echte Demut äusserst selten. Und diese ist etwas unendlich viel Höheres als jene.

Was die Bescheidenheit wert ist, kann man oft ersehen, wenn man sie beim Wort nimmt: man kann manche Menschen nicht in helleren Zorn versetzen, als wenn man den Inhalt bescheidener Selbstschätzung als richtig anerkennt. Ein grosses Gebiet der Bescheidenheit ist Heuchelei und Berechnung. Die Bescheidenheitsversicherungen vieler Schriftsteller sind Unwahrheit und Pose.

Die Kunst hat mit Vorliebe in der Maria ein Bild echter, ungeheuchelter Demut darzustellen sich bemüht. Herder (Das Bild der Andacht) lässt sie zum Maler sagen:

„Gib mir keinen fremden Reiz!  
Nur Selbstvergessenheit ist meine Zier;  
Nur Demut, Zucht und Einfalt ist mein Schmuck.“

## 2. Vertrauen.

Misstrauische Naturen sind Menschen ohne tiefere sittliche Gesinnung. Dem Nächsten ohne Anhalt und ohne berechtigte Verdachtsgründe Misstrauen entgegenzubringen, ist Zeichen einer Lieblosigkeit, die verletzend und gemeinschaftstörend wirkt, und die schwächere Naturen sittlich schädigt. Dem Christen geziemt

es, jedem Menschen die Achtung und Liebe zu bewähren, ihm nicht von vornherein Schlechtes zuzutrauen oder Unsicherheit in seinen Wert zu setzen, sondern ihn in seiner sittlichen Würde anzuerkennen und sittliche Haltung von ihm zu erwarten.

Bei der Erziehung der Kinder wirkt Misstrauen sittlich zerstörend. Einem Kinde Schlechtigkeit zutrauen, heisst es in sie hineinführen. Dagegen ein Kind durch Vertrauen ehren, heisst es in die Höhe ziehen. Man soll Kinder nicht durch blinde Vertrauensseligkeit in Versuchung führen, man soll ihnen aber auch nicht durch Misstrauen Abwege zeigen, auf die sie von sich aus nicht gekommen sein würden.

Hat ein Mensch seine Vertrauensunwürdigkeit bewiesen, so wäre falsche Vertrauensseligkeit weder klug noch christlich; aber auch dem Vertrauensunwürdigen soll die christliche Liebe ohne Hochmut und Lieblosigkeit in dem Interesse begegnen, dass er in die Höhe gezogen werde.

Roths Forderung, das Vertrauen sich unter allen Umständen zu bewahren, auch wenn man es noch so oft getäuscht sieht, mutet dem Verstande etwas zu, was er nicht leisten kann, und der Liebe etwas, was sie nicht leisten darf. Einem diebischen Menschen, von dem man wiederholt bestohlen ist, immer wieder das Vertrauen der Ehrlichkeit zu schenken, wäre unverantwortlich, und einer Gehässigkeit, deren Feindschaft wiederholt erlebt ist, das Vertrauen der Freundschaft zuzuwenden, wäre töricht. Christus hat sich solcher Vertrauensseligkeit nicht schuldig gemacht, sowenig gegenüber den Juden, deren Unzuverlässigkeit er durchschaute (Joh. 2,24), wie gegenüber den Jüngern, die sich etwas zutrauten, was sie nicht leisten konnten (Matth. 26,31 ff.). Vertrauensblindheit macht zu geistiger Leitung anderer unfähig.

Täuschungen des Vertrauens erlebt jeder. Sie dürfen den Christen nicht verbittern und hart machen, nicht mit Menschenverachtung und Menschenhass erfüllen. Trotz unzähliger trauriger Erfahrungen darf der Christ nie den Glauben an die Menschen verlieren. Schmerzliche Enttäuschungen werden der Liebe die Begrenzung der Vorsicht und Weisheit geben, dürfen aber die Liebe selbst nicht schwächen, sondern müssen sie stärken.

Goethe: Wonach soll man am Ende trachten?

Die Welt zu kennen und nicht zu verachten.

Sind die Vertrauensverhältnisse fortwährend im Fluss, so ist das natürliche Vertrauen, wie es jeder gibt und nimmt, von dem sittlich erworbenen zu unterscheiden. Nicht jedes Vertrauen schenkt man jedem; sondern das Vertrauen bestimmter Beziehungen, z. B. des Seelsorgers, des Arztes u. s. w., und bestimmter Stärke (in der Steigerung dessen, das man anvertraut, und der Art, wie man sich anvertraut), wie es schon auf natür-

lichen psychologischen Bedingungen ruht, will sittlich erworben sein. In solchen Verhältnissen, wo ein bestimmtes Mass von Vertrauen erworben werden muss, es vor dem sittlichen Erwerb und ohne sittlichen Erwerb zu beanspruchen, ist die Art hohler Egoisten. Der ethische Mensch weiss, dass eine gewisse Art und Intensität des Vertrauens nur der bewährten Vertrauenswürdigkeit zukommt. Wahrheit und Aufrichtigkeit weckt Zutrauen. Vertrauen aber wird durch eine Zuverlässigkeit gewonnen, die in der Stetigkeit gleichmässiger Handlungsweise sich bewährt, die in den in Betracht kommenden Beziehungen erforderliche Leistungsfähigkeit betätigt und die freundliche Gesinnung des Entgegenkommens und des Interesses zeigt, die den Anschluss gestattet. Wer nichts gelernt hat und nichts kann, soll nicht beanspruchen, dass man von ihm etwas hält. Wer alles geschäftsmässig abmacht und nie ein Herz für andere hat, soll nicht die Hoffnung nähren, dass Gemüther sich ihm öffnen. Und wer in unberechenbarer Zerfahrenheit ungefestigte Gesinnung blossstellt, soll nicht erwarten, dass Menschen sich auf ihn verlassen. Der christlichen Selbstbildung geziemt es, sich in der Festigkeit und Durchsichtigkeit des Charakters Vertrauenswürdigkeit zu geben.

Man soll psychologisch nicht vergessen, dass es Vergehungen gibt, hinsichtlich deren der unter ihnen Leidende eher Fernerstehenden als den Nächststehenden sich erschliesst, lieber dem Arzt als dem Seelsorger, weil er bei dem ersteren auf mildere Beurteilung rechnet. Es ist moralisch nicht richtig gehandelt, weder von den Eltern noch von dem Seelsorger, in solchen Fällen Vertrauen zu verlangen. Das Vertrauen hat Wert als frei entgegengebrachtes. Und dass es entgegengebracht wird, hängt nicht nur an der Vertrauenswürdigkeit, sondern auch an der Eigenart, dem persönlichen Eindruck, dem Alter und der Stellung.

Obgleich die christliche Liebe fordert, nicht in übereilter Weise das Vertrauen zu entziehen, darf doch nicht vergessen werden, dass es Formen der Unzuverlässigkeit gibt, durch die jedes Vertrauen einen unheilbaren Stoss erleidet. Wenn z. B. bei einem pflichtmässig notwendigen Handeln die einfache Gewissenhaftigkeit so versagt, dass der Geschädigte dadurch in die schwerste Verlegenheit gebracht wird, so wird Vertrauen zu dem, der Niedrigkeit der Gesinnung sogar noch mit pharisäischer Prahlerie verband, schwer wieder aufkommen können. Und wenn ein Seelsorger aus leichtfertiger Schwatzhaftigkeit ein Beichtgeheimnis ausplaudert, so hat er den Anspruch auf Vertrauen verschertzt — ohne das Recht der Berufung darauf, das sei nur ein vereinzelter Fall gewesen. Denn auch Verschwiegenheit gehört zur Vertrauenswürdigkeit.

### 3. Folgerichtigkeit

oder Konsequenz ist ein Erfordernis des sittlichen Charakters. Aber sie ist wesentlich formal und muss darum nach christlicher Betrachtung sich schlechthin der Liebe unterordnen. Konsequenz in der Lieblosigkeit ist gesteigerte Schlechtigkeit oder Bosheit. Darum darf die bloss formale Folgerichtigkeit nie den herrschenden Gesichtspunkt bilden, sondern sie muss sich der besseren Einsicht wie dem Wachstum in der Liebe fügen. Konsequenz auf Kosten des Verstandes wird verbohrt, Konsequenz auf Kosten der Liebe wird starr. Aber Folgerichtigkeit der Liebesgesinnung entspricht der Beständigkeit des Glaubens.

Einzelne Stoiker (schon Zeno nach Stob. Ecl. 2,122) haben das ethische Prinzip als *δμολογουμένως ζῆν* (= konsequent handeln) bestimmt, namentlich Seneca als *semper idem velle et nolle*. Den Zusatz *recte* hielt er für überflüssig, weil *non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum*. Die Erfahrung zeigt aber bei vielen sehr verschiedene Konsequenz schlechter Grundsätze.

Nach dem welschen Gast des Thomasin von Zerklare (1215—16) galt die „Stäte“ als die Wurzel und die Vollendung aller Tugend.

---

## 2. Abschnitt.

### Die Liebe als gemeinschaftsfördernd.

#### § 77.

### Die Verzweigungen der gemeinschaftsfördernden Liebe.

Kawerau, Der Einfluss der Reformation auf das religiöse und sittliche Leben in Deutschland. Leipzig 1899. Uhlhorn, Reformation. Evang. Volkslexikon. Biel. u. L. 1900.

Ist die eigentliche Aufgabe des Christentums die, Seelen zu retten zum ewigen Leben, so muss die Liebe als gemeinschaftsfördernde hauptsächlich auf das ewige Wohl der Mitmenschen bedacht sein. Wie aber die geistige Hebung, die das Christentum bewirkt, im allgemeinen auch die soziale Hebung mit sich bringt, so kann die Hinwirkung auf geistige Erneuerung gar nicht absehen von dem äusseren Elend, muss also stets auch auf das zeitliche Wohl mitbedacht sein. Vollzieht sich ja doch auch die Seelenrettung nicht rein individuell, sondern in Zusammenhang mit der kirchlichen Organisation und der Gesamtordnung der Verhältnisse, wie der Geist des Christentums sie erzeugt. So lässt sich die Hinwirkung der dienenden Liebe auf das äussere



und das innere Wohl der Mitmenschen nicht äusserlich voneinander reissen. Aber gelegentlich kann die eine oder die andere Betätigungsform überwiegen. Und sachlich stellen sie jedenfalls zwei verschiedene Grundrichtungen der in Aktivität den Aufbau der Gemeinschaft vollziehenden Liebe dar.

1) In der Richtung auf das äussere Wohl der Mitmenschen gibt sich die Liebe als Barmherzigkeit und Wohltätigkeit;

2) in der Richtung auf ihr inneres Wohl betätigt sie sich

a) hinsichtlich des Sichselbstgebens vor andern in Bekennen und Zeugen;

b) hinsichtlich der Verlorenheit anderer in Suchen und Retten;

c) hinsichtlich der Wechselseitigkeit der Einwirkung auf andere mit der Anerkennung ihrer Selbständigkeit in Strafen und Duldsamkeit.

1. Dem Vorwurf gegen das Christentum, dass die Einzigartigkeit des Interesses an der ewigen Seligkeit gegen das Interesse an der Arbeitsaufgabe der irdischen Gesellschaft gleichgültig mache, steht die Tatsache entgegen, dass gerade der Entschiedenheit des Ewigkeitssinns die dem Reich Gottes gemässe ethische Gestaltung der irdischen Verhältnisse entspricht. In moralischen Dingen ist nicht ohne weiteres der gerade Weg der kürzeste. Trunkenbolde und Diebe werden selten durch direkte Gegenwirkung gegen Trunksucht und Stehlneigung geheilt. Und Versittlichung wird selten durch direkte Beeinflussung in der Richtung auf ethische Lebensführung erreicht. Wenn aber ein Trunkenbold oder Dieb zu Christo bekehrt wird, macht seine Religiosität Trunk und Diebstahl von selbst hinfällig. Und religiöse Belebung vollzieht überall die sittliche Erneuerung. Es lässt sich also in Anbetracht der Wirklichkeit nicht behaupten, dass Seelenrettung zum ewigen Leben und sittliche Gemeinschaftsförderung zwei einander ausschliessende oder auch nur hindernde Tätigkeiten seien. Sondern im Sinne des Christentums ist die religiöse Einwirkung in Beziehung auf die jenseitige Seligkeit und die ethische Einwirkung in Beziehung auf die diesseitige Erfüllung des Willens Gottes ein und dieselbe Tätigkeit. Recht betrachtet, kann es aber überhaupt kein christliches Liebeshandeln geben, das nicht irgendwie von der Fürsorge für das ewige Wohl des Nächsten mitbeseelt sei. Sowie es hiervon ganz entleert wäre, hörte es auf christlich zu sein, wie es, wenn die Beziehung auf das zeitliche Wohl ganz wegfiele, von der Liebe abgeschnitten wäre.

Der gegen die christliche Verkündigung der Ewigkeitshoffnung mit besonderer Schärfe von Bender (Der Kampf um die Seligkeit. Bonn 1880) erhobene Vorwurf, dass sie die Gebildeten abschrecke, die mit allen ihren Arbeitsaufgaben im Diesseits lebten, gibt das Christentum der modernen Kulturseligkeit preis. Dass der Diesseitssinn vom Christentum abgeschreckt wird, ist eine Erfahrung so alt wie das Christentum; aber die Forderung, es ihm zu akkommodieren, ist Sache des modernen Empirismus.

2. So wenig, wie Jesus Staatsmann oder Richter war, beides grundsätzlich von sich ablehnend (Matth. 22,19 ff. Luk. 12,14), so wenig war er Sozialreformer: sein Ruf an die Geringen und Elenden erging im religiösen Sinne, sein Verkehr mit den Zöllnern ignorierte die soziale Zweifelhaftigkeit des Standes und weckte das religiöse Bedürfnis in der moralischen Verwahrlosung, seine religiöse Schätzung der Armut hinderte Beziehungen zu Wohlhabenden nicht; sein ganzes Wirken zeigt zwecks der Durchführung seines Heilandsberufs bewusstes Absehen von politischen Bestrebungen, ökonomischen Aufgaben und sozialen Programmen. Im Vergleich mit solchen ist vielmehr Jesu Heilandswirken individualistisch. Soweit er eine Erneuerung der öffentlichen Verhältnisse erstrebt, will er sie von einer Erneuerung der einzelnen Menschenseelen aus (Matth. 13,33). Ebenso individualistisch ist die Berufswirksamkeit sämtlicher Apostel gewesen. Bei prinzipieller Entwurzelung der Sklaverei hat Paulus (1. Kor. 7) sozialpolitische Bestrebungen behufs ihrer Aufhebung ausdrücklich von sich gewiesen. Ja, nicht einmal in dem Masse, wie gegenwärtig die Mission die Ordnung des äusseren Lebens durchzuführen sucht in Sonntagsheiligung, Aufhebung der Kaste, Beseitigung der Vielweiberei, hat die apostolische Wirksamkeit die äusseren Verhältnisse beeinflusst. Dem biblisch-apostolischen Sinne entspricht also lediglich diejenige Einwirkung auf die öffentlichen Verhältnisse, welche eine Erneuerung derselben durch die religiöse Erneuerung der Einzelnen vollzieht. Die seelenrettende Liebe des Christentums geht auf die Individuen. Und nie darf bei der Reichsgottestätigkeit vergessen werden, dass der Buss- und Gnadenruf des Evangeliums sich an die einzelne Menschenseele wendet.

Paulsen (System II, 141) erhebt gegen das neutestamentliche Christentum den Vorwurf, dass es für den Kampf gegen Unrecht und Gewalt zum Schutz anderer keine Stelle habe. „Es ist die ritterliche Gesinnung, die überall zum Schutz des gekränkten Rechts bereit ist, die dem Unrecht in jeder Gestalt entgegentritt, ob es in Form der Gewalttat, der Überlistung oder Verführung, oder auch des scheinbaren Rechts erscheint,

vor allem da, wo die Übermacht gegen Wehrlose sich richtet.“ „Es ist eine der schmerzlichsten Lücken in der Moral des neuen Testaments, dass sie für diese Tugend nicht recht Platz hat.“ In diesen Worten liegt eine in gewisser Weise richtige Beobachtung und doch eine unrichtige Beurteilung. Jesus hat den Seinen auch nicht das Mitmachen des Tempelkults verboten, sondern hat den Wegfall desselben in hohem, freiem Geiste der Auswirkung der den Jüngern mitgeteilten religiösen Grundanschauung überlassen. Er hatte ihnen noch viel zu sagen, aber sie konnten es noch nicht tragen (Joh. 16,12). Darin überbot die Offenbarung Jesu Christi die Genialität aller Religionsstifter, dass er eine Detailausführung seiner Grundsätze, die das Christentum irgendwie mit statutarischer Gesetzmäßigkeit hätte belasten können, schlechterdings unterlassen hat und unterlassen wollte. Dieselbe weise und unerlässliche Selbstbeherrschung, die er in bezug auf sein Missionsgebiet geübt hat, hat er auch in bezug auf die Reinheit seiner religiösen Lebensaufgabe geübt. Sollte die Weltreligion der absoluten Religion bleiben, was sie war, musste Jesus sie rein darstellen, unbelastet mit der Entstellung, als wenn Konsequenzen die Hauptsache wären. Dass aber Jesus von der Folgezeit erwartet hat, dass sie die Folgerungen der christlichen Prinzipien ziehen werde, hat er wie Joh. 16,14, so Matth. 10,27 ausgesprochen.

Dennert, Christus und die Naturwissenschaft, S. 34: „Christus hielt seine Lehre frei von allen Lehrsätzen, die sich später einmal wissenschaftlich hätten anfechten lassen.“

Daraus, dass Jesus sein Evangelium nicht mit sozialen Konsequenzen belasten durfte, die den Anschein hätten erwecken können, als wenn es ein soziologisches, nicht ein rein religiöses Evangelium wäre, folgt nicht, dass die modernen christlich-sozialen Bestrebungen an sich ungesund oder in sich verwerflich sind. Die Mission im Kampf mit heidnischer Religion wird das apostolische Vorbild befolgen müssen und wird nicht mit diesem Kampf sofort den Kampf gegen die sozialen Zustände heidnischer Nationen verbinden oder verquicken dürfen. Aber etwas Anderes ist die Einsenkung des Reichs Gottes in den Boden der Welt, etwas Anderes ist die Durchführung der christlichen Welt- und Lebensansicht in der bestehenden Christenheit. Auch in der Christenheit ist die Bekehrung individuell. Aber während der sich zu Gott bekehrende Heide sich individuell von der Gesamtheit lösen muss, steht in der Christenheit jeder Einzelne in einem Gesamtleben, das von christlichem Geist beherrscht und gestaltet werden soll. Wie Jesus und die Apostel von Staat und Recht, Kunst und Wissenschaft absahen und absehen mussten, und wir doch im Geist Jesu und der Apostel zu diesen Sphären Stellung nehmen müssen, so müssen auch, gerade damit die Erneuerung der Verhältnisse durch die Erneuerung der Einzelnen sich durchsetze,

gegenwärtig die Gläubigen auf die Gestaltung der sozialen Zustände im christlichen Geist und Sinn hinwirken. Es ist das lange nicht in ausreichendem Masse geschehen. Sonst hätte die Sklaverei nicht so lange bestehen, Leibeigenschaft und Hörigkeit nicht so lange fortwuchern können.

Ähnlich steht es mit Paulsens „ritterlichem Kampf gegen die Unterdrücker und Verfolger der Unschuld“. Der Christ nimmt an den Bestrebungen der Gegenwirkung gegen öffentliches Unrecht teil. Wie weit der einzelne aber „ritterlichen Kampf“ für das Recht anderer gegen das Unrecht, das ihnen angetan wird, führt, richtet sich nach der Individualität und der öffentlichen Stellung. Aber die von Paulsen gebilligte Forderung R. von Iherings („Der Kampf ums Recht“), zum Zweck der Erhaltung des öffentlichen Rechtszustandes stets im eigenen Recht das Recht zu verteidigen und nicht die kleinste Lücke in der vollen Durchführung der Rechtsordnung eintreten zu lassen, widerspricht christlicher Gesinnung direkt. Sie beruht auch auf Illusion. Nämlich der Illusion, dass die Rechtsordnung die Kraft ihres Bestandes in der lückenlosen Durchführung des Rechts hätte. Das ist aber nicht der Fall. Die Rechtsordnung ruht nicht in sich selbst, sondern saugt fortwährend ihre Kraft aus der Moralität des Volks. Diese mit der Gesinnung der Nächstenliebe zu durchdringen, ist hundertmal wichtiger als das bürgerliche Bestehen auf dem kleinsten Rechtstitel, dem in moralischem und juridischem Interesse entgegenzuwirken ist.

Die öffentlichen Reformbestrebungen sind christlich nur so lange, wie sie von gläubigen Persönlichkeiten ausgehen, die alles sub specie aeternitatis betrachten, dem christlichen Grundtrieb der Rettung von Menschenseelen zum ewigen Leben folgen und sich dem durch die Berufsstellung gewiesenen Rahmen der pflichtmässigen Tätigkeit einfügen. Im Übrigen ist die Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse Sache der Regierenden und der Politiker in Wechselwirkung mit den theoretischen Anforderungen des Staatsrechts und der Volkswirtschaftslehre einerseits und den praktischen Bestrebungen der verschiedenen Interessenskreise des Volkslebens andererseits. Eine politische oder soziale Anteilnahme an theoretischen oder praktischen Reformbestrebungen oder Umsturzbestrebungen hat als solche noch nichts mit dem Christentum zu tun. Und irgendwelche Beteiligung an ihnen christlich-sozial darum zu nennen, weil jemand sich für sie auf den Titel des Christentums beruft, fehlt jeder berechtigte Grund. Christlich sind soziale Bestrebungen nur dann, wenn die Seele in ihnen das Absehen auf das ewige Wohl der Einzelnen ist. Andere Bestrebungen können von christlichem Geist und Sinn getragen sein. Aber da in einem christlichen Staat alle Einrichtungen

vom Geist der christlichen Nächstenliebe durchdrungen sein sollen, stempelt sie dies, dass die Träger derselben Christen sind, die aus christlicher Weltanschauung heraus handeln, noch nicht ohne Weiteres zu christlichen. Spezifisch christlich ist nur dasjenige Handeln, das als Liebeshandeln mit Bewusstsein in den Dienst des Reichs Gottes gestellt wird.

§ 78.

## **Barmherzigkeit und Wohltätigkeit.**

Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation. Basel 1883. Koffmane, Luther und die innere Mission. Berlin 1884. Schäfer, Leitfaden der innern Mission. Hamburg 1893. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg 1894. Böhmert, Die Armenpflege. Gotha 1890. Roscher, System der Armenpflege und Armenpolitik. Stuttgart 1894. Lemme, Art. Barmherzigkeit und Almosen. Realenc. B. 2. 1. L. 1897. 96. Münsterberg, Die Armenpflege. B. 1897. Clasen, Irrenfürsorge, Krankenpflege. Uhlhorn, Armenwesen Evang. Volkslx. Biel. u. Leipz. 1900. Rahlenbeck, Innere Mission. Realenc. B. 13. L. 1903.

### **1. Barmherzigkeit.**

Barmherzigkeit ist die Bewährung der Liebe gegenüber dem Elend und der Not.

In den Begriff der Barmherzigkeit ist neben der äussern Hilfsbedürftigkeit die geistliche gelegentlich mit aufgenommen. Wenn sich in der christlichen Liebe äussere und geistliche Hülfe auch nicht trennt, denkt man bei der Barmherzigkeit doch vorwiegend an die leibliche Not. Das Ziel im Auge, dem Nächsten den Weg zum ewigen Leben zu weisen, will die Barmherzigkeit ihm die äussere Lage geben, die persönliche Selbständigkeit zu gewinnen, in der er durch freie Selbständigkeit das Heil ergreifen und festhalten könnte.

Die Barmherzigkeit, auf Grund der Gnade Gottes geschätzt schon im Alten Testament im Sinne gütigen Verhaltens gegen das Elend (Dan. 4,24) und hervorgehoben vom Essenismus, hat ihre Vollendung erst im Neuen Testament finden können.

Ruhend auf der erlösenden Barmherzigkeit Gottes (2. Kor. 1,3) und Jesu Christi (Apostelg. 10,38), ist menschliche Barmherzigkeit wahrhaft nur vorhanden auf dem Wirkungsgebiet der Gnade, wo, nachdem Gottes sündenstrafende Gerechtigkeit im Sterben des natürlichen Menschen erlebt ist, die Liebe Gottes im erneuerten Gotteskinde lebendig geworden ist. Übung der Barmherzigkeit ist darum ein Kennzeichen des Unterschieds zwischen Reich Gottes und Welt.



Der Antike fehlte die Schätzung der B. Plautus, Trinummus. 2, 2,58f: *De mendico male meretur, qui ei dat, quod edit aut bibat, nam et illud, quod dat, perdit et illi prodit vitam ad miseriam.*

Celsus hat gesagt: „Die Kranken und Irrsinnigen sind Gottes Freunde nicht.“ (Orig. c. Cels. 8,18).

Während das Mitleid ein ruhendes Gefühl oder vorübergehende Stimmung bleiben oder einzig den Trieb in Bewegung setzen kann, ruht die Barmherzigkeit auf der Synthese des Mitleidsgefühls mit dem Willen der Hilfsbereitschaft und bedeutet die dauernde Geneigtheit, dem Nächsten in seiner Not beizustehen und aufzuhelfen. Gerade durch die Übung der Barmherzigkeit, die gemeinschafterbauend ist wie nichts sonst, wird man dem Mitmenschen zum Nächsten (Luk. 10,37), wie ja alle sittliche Organisation der Menschheit im Reich Gottes in der Barmherzigkeit Christi gegen das Elend der Menschheit wurzelt. Wohnt aber der Barmherzigkeit die wirksamste Kraft der Gemeinschaftstiftung inne (Luk. 12,33), so ist sie die wirkungsvollste Apologie des Christentums.

Die christliche Barmherzigkeit, die in der alten Kirche gerade im Abstand vom Heidentum hervortrat, von Cyprian, Chrysostomos u. a. darum in vollen Tönen gepriesen, und auch in der katholischen Kirche wirksam geblieben ist, hat Schritt für Schritt heidnische Sitten, wie Kindermord, Beseitigung der Siechen und Schwachen, Misshandlung der Sklaven, Sklavenjagden u.s.w. abgetan; sie hat die Krankenhäuser, Siechenhäuser, Blindenanstalten u.s.w. gebaut; sie führt überall den Kampf mit der Schonungslosigkeit der Selbstsucht und trägt dazu bei, allmählich alle öffentlichen Verhältnisse in christlichem Geiste umzubilden.

Hat sie nun auch allmählich die Unfreiheit beseitigt, so ist doch die Geschichte der Hörigkeit nicht gerade ein Ruhmestitel der Christenheit. Die Leistungen der mittelalterlichen Kirche in diesem Gebiet sind kläglich. Bauernaufstände tobten darum schon im 15. Jahrhundert; der Bauernkrieg von 1525 war nur der letzte, blutigste Ausbruch unter dem Eindruck der Botschaft der „christlichen Freiheit“. Luther hat mit Energie zu christlicher Barmherzigkeit im Verhalten zu den Hörigen gemahnt. Aber die Niederschlagung des Aufstands brachte naturgemäss neue Fesselung. Der dreissigjährige Krieg verstärkte die Position der Besitzenden. Und der Orthodoxie fehlte das Verständnis dafür, dass die christliche Barmherzigkeit etwas Praktisches sei, das Humanität und humane Behandlung seiner Nebenmenschen fordere. Erst der Pietismus hat aus der christlichen Nächstenliebe in dieser Hinsicht die praktischen Konsequenzen gezogen, die um so wirksamer wurden, je mehr er in den höheren Schichten Aufnahme fand.

Einen dunklen Punkt in der Geschichte der Krankenpflege bildet die lange fortdauernde schlechte Behandlung der Irren. Nach Justi (Velasquez II.) wäre das Irrenhaus in Valencia vielleicht das erste gewesen, in der die Geisteskranken eine verhältnismässig humane und sogar vernünftige Behandlung erfahren hätten. Ist das richtig, so ist doch von da eine Verbesserung der Irrenbehandlung nicht ausgegangen. Sondern erst die Ärzte Gardiner Hill in Lincoln und Conolly in Hanwell haben die jetzt geltende Irrenfürsorge ins Leben gerufen.

Während auf evangelischem Boden die Barmherzigkeit der individuellen Glaubenskraft entspringt, wird sie im Katholizismus, wo die Theorie sie als Tugend auffasst, in den Dienst der kirchlichen Weltbeherrschung gestellt, also einerseits durch hierarchische Bestrebungen vermöge der mönchischen Organisationen in grossartigen und umfassenden Anstalten verkörpert, die den Ruhm der Kirche verkündigen sollen, andererseits in Form von pflichtmässigen Leistungen den Kirchengliedern eingeschärft, die sich zugleich durch gute Werke Verdienste erwerben.

Thomas von Aquino hat die Barmherzigkeit unter den sogenannten theologischen Tugenden behandelt: ist nämlich der *actus principalis* der *caritas* die *dilectio*, so sind ihre *effectus consequentes interiores* *gaudium*, *pax* und *misericordia*. Unter allen „Tugenden, die auf den Nächsten gehen“, feiert er sie als die vorzüglichste (Summ. th. II, 2, qu. 30).

Die Umsetzung der Barmherzigkeit in Almosengeben ist jüdisch-katholische Veräusserlichung.

Chrysostomus hat die judaisierende katholische Verirrung fixiert in der Mahnung: „Lasst uns das Heil durch Almosen erkaufen!“ Innocenz III. (de eleemosyna) hat das Almosen dem Zweck der Seligkeitserwerbung unterstellt. Der Gesichtspunkt der Liebesbewährung trat beim Almosen in steigendem Masse zurück hinter den selbstischen Gesichtspunkt der Erzeugung von Verdiensten. Besitzverringerung durch Almosengeben erschien als Wertsteigerung der Leistungen und der Person. Diese Verlegung aus der Moralität in die Religion entsittlichte das Almosen. Und doch war das nur die Durchführung der Gedankenlinie, die schon im 2. Jahrhundert vom Judentum in das Christentum herübergeleitet war. Vgl. hierüber den zitierten Aufsatz der Realenc.

Natürlich konnte der im Wort (*ἐλεημοσύνη*) liegende Sinn des Ausdrucks der Barmherzigkeit nie ganz vergessen werden. Nach Thomas ist das Almosen ein *actus misericordiae* oder *actus caritatis misericordia mediante*. Solche *eleemosynae* zählt Thomas 7 *corporales* (Hungernde speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Gäste beherbergen, Kranke besuchen, Gefangene loskaufen nach Matth. 25 und Tote begraben nach To. 12) und 7 *spirituales* (Unwissende lehren, Zweifelnden raten, Traurige trösten, Fehlende zurechtbringen, Beleidigern vergeben, Lästige tragen, für alle beten). Von den katholischen Moralisten wird denn der Begriff

der B. meistens in Form der *opera misericordiae* abgehandelt. Auch die morgenländische Kirche hat dieses Zahlenschema, das ihrer Geistlosigkeit so kongenial war, übernommen. Aber selbst Joh. Gerhard hat es sich angeeignet.

Fichte hat das gewöhnliche Almosengeben ein sehr zweideutiges gutes Werk genannt. Es ist in seinem Wert zweifelhaft, subjektiv wegen der leicht sich damit verbindenden Neigung zu Selbstbespiegelung und Prahlerei (Matth. 6,1 ff.), objektiv wegen der leicht sich damit verbindenden Gefahr unsittlicher Wirkungen. Das gewöhnliche Almosengeben ist häufig weiter nichts als eine Begünstigung des Lasters. Vgl. Fleischmann, Deutsches Vagabunden- und Verbrechenertum im 19. Jahrh., Barmen 1887. Damit aber nicht durch unbedachte Almosengeberei Faulheit begünstigt, das Lasterleben der Stomer und Landstreicher unterstützt, Bettel und Verbrechen grossgezüchtet werde, soll die Barmherzigkeit so durch die Vernunft geleitet werden, dass ihr wirkliche Kenntnis der Sachlage die Richtung gibt und den Erfolg sichert. Durch vernünftige Barmherzigkeit könnte mancher gerettet werden, der durch unvernünftige Almosen der Trägheit, Berufslosigkeit und Verkommenheit anheimgeliefert wird. Darum sind sinnlose Almosen überhaupt zu verwerfen. Sittlich sind sie nur als Ausdruck der Barmherzigkeit, d. h. der Liebesgesinnung, die den Nächsten als Menschen retten will und darum sich nicht mit ihm durch schnelle Einzelgabe abfindet, sondern ihm zu einer Existenz verhelfen möchte, in der er nicht dem Bettel anheimfällt. Hierfür aber ist das Almosen etwas *Inferiores*; wichtiger ist die Beschaffung von Arbeitsgelegenheit, Gewährung von Darlehen zur Möglichkeit einer Geschäftsbegründung, Anbahnung von Eigenbesitz. Durchweg muss die Barmherzigkeit solche dauernde Hülfe bezwecken.

Geroks bekanntes Gedicht „Es reut mich nicht!“ hat viel Unklarheit begünstigt und Verwirrung angerichtet. Mindestens neunzig vom Hundert aller Almosen richten sittlichen Schaden an, entspringen auch gar nicht christlicher Nächstenliebe. Natürlich behauptet Paulsen (II, 171), „dass das Christentum der Ausbildung dieser Art von Wohltätigkeit günstig gewesen ist,“ während doch mindestens notwendig ist, zwischen Christentum und Katholizismus zu unterscheiden. Wenn Paulsen aber meint, es fehle nicht an neutestamentlichen Stellen, welche die Verwechslung von Nächstenliebe und Almosen nahe legen, so hat er wohl Luk. 12,33 (vgl. 11,41) im Auge, wo Luther statt „Almosen geben“ richtiger „Barmherzigkeit spenden“ oder „einsetzen“ übersetzt hätte, wie aus der Gesamtanschauung der Lehre Jesu klar hervorgeht. Im Judentum war allerdings das Wort *sedakâ* zu dem Sinn von „Almosen“ veräusserlicht. Aber dass bei Jesu nicht daran zu denken ist, ergibt sich aus dem Abschnitt Matth. 6,1 ff., der sich gegen die jüdische Konkretisierung der *δικαιοσύνη* und *ἐλεημοσύνη* wendet.

Natürlich muss unter Umständen auch vorübergehende Hülfe gewährt werden in Fällen augenblicklicher Not. Anrecht an unsere Unterstützung hat jeder mit gutem Grund Bittende. Auch Unwürdigkeit

ist nicht ohne weiteres immer ein Grund, von der Unterstützung auszuschliessen.

In der alten Kirche wurde Jesu Anweisung Matth. 5,42, dem Bittenden zu geben, dahin gedeutet, die Prüfung der Würdigkeit zu unterlassen (Didache, Just., Herm., Clem. Al.), — eine Auffassung, deren gänzliche Undurchführbarkeit sich bald genug in der Praxis erwies. Die Vorschrift Jesu ist aus den palästinensischen Verhältnissen zu verstehen, in denen die Bitte des Elenden die wirkliche Notlage aussprach. Wollte man sie in äusserer Gesetzlichkeit auf unsere Verhältnisse übertragen, in denen ein raffiniertes Gaunertum Einfachheit und Wahrheit aus der Öffentlichkeit verdrängt, würde aus der Liebesabsicht Jesu das Gegenteil von dem werden, was er ethisch bezweckte.

Die „Almosenpflege“ Apostelgesch. 6 hat ihre allgemeine Vorbildlichkeit, aber auch eine besondere Zeitbedingtheit durch den missglückten Versuch von Gütergemeinschaft, mit dem sie zusammenhing. Im übrigen wird hier gerade gedankenloses Almosengeben durch geordnete Fürsorge für die Bedürftigkeit verdrängt.

### Freigebigkeit.

Freigebigkeit, die Reinhard unrichtig als häufig geübte Wohltätigkeit gefasst hat, ist keine spezifisch christliche Eigenschaft, sondern ausserhalb des Christentums von Fürsten, Staatsmännern, Vornehmen und Reichen oft geübt und ist also als eine Tugend sozial Hochstehender beurteilt. So ist sie von Aristoteles als Mitte zwischen Verschwendung und Knauserei gezeichnet (Nik. Eth. 4, 1,11). Sie kann humanem Sinn und grossartiger Lebensanschauung entspringen, aber auch politischem Strebertum und kluger Berechnung (Cäsar), kann also unsittlichen Charakter tragen. Immer bedeutet sie eine gewisse geistige Freiheit, in der das Ich sich nicht mit dem Besitz identifiziert, sondern die innere Überlegenheit über die äusseren Güter bewahrt.

Der Abstand der antiken Ethik von der christlichen lässt sich dadurch beleuchten, dass dem Aristoteles die Freigebigkeit im grossen die *μεγαλοπρέπεια*, die Grossmut, wird, die prachtliebenden Aufwand macht: das Bild des Philosophen ist hier die soziale Bewunderung vornehmer Grossartigkeit. Dagegen in christlichen Verhältnissen erfährt Freigebigkeit im grossen nur dann wirkliche Schätzung, wenn sie in öffentlicher Wohltätigkeit der Fürsorge für die Bedürftigkeit dient.

## 2. Wohltätigkeit.

Die christliche Liebesgesinnung, die in individueller Betätigungsform Barmherzigkeit übt, erzeugt im Zusammenschluss mit andern die Wohltätigkeit. Diese entspricht also der tatsächlichen Sachlage, dass vereinzelter Barmherzigkeitsübung einen genügend erfolgreichen Gemeinschaftsdienst nicht vollziehen kann, wie denn der Einzelne auch vielen Irrtümern und Täuschungen unterworfen ist und gar nicht die Übersicht hat, um zur Hebung der Not an den richtigen Stellen einzusetzen, sondern dass ein

geordneter Zusammenschluss vieler notwendig ist, um den in der Gesellschaft vorhandenen Schäden auf wirksame Weise so entgegenzutreten, dass nicht Arbeitsscheu und Laster begünstigt, sondern der wirklichen Not gesteuert wird. Die Gefahren der Verzettlung, der Blindheit und Ziellosigkeit überwindet die Barmherzigkeit in dieser Erweiterung zur sozial bestimmten Wohltätigkeit. Während die katholische Frömmigkeit geneigt ist, die Barmherzigkeit in Almosen umzusetzen, ist die Wohltätigkeit die spezifisch evangelische Erweisungsform der Liebe. Bei dieser ist aber nicht ausser Acht zu lassen, dass die Wohltätigkeit als christliche Betätigung der Liebesgesinnung etwas anderes ist als die öffentliche Wohltätigkeitsübung durch soziale Verbände, deren Impuls nicht die individuelle Liebesgesinnung ist, sondern verständige Überlegung, wenn auch unter dem Druck und Einfluss christlicher Ethik. Muss christliche Überzeugung stets die Forderung vertreten, dass die Gesellschaft die Verpflichtung hat, im Geist christlicher Nächstenliebe für ihre Glieder zu sorgen und niemanden dem Hunger oder der Verkommenheit anheimfallen zu lassen, so trägt doch wahrhaft sittlichen Charakter nur die Wohltätigkeitsübung, die der individuellen Liebesgesinnung entspringt. Auch im Zusammenschluss mit andern und mit Gesellschaften muss die christliche Wohltätigkeit dieses persönliche Gepräge bewahren.

An wirklicher Barmherzigkeit hat es in der katholischen Kirche nie gefehlt, je weiter zurück zur alten Kirche hin, desto weniger. Mit Anknüpfung an die Fürsorge für die Waisenkinder, die Bekämpfung des Kindermords und die Loskaufung von Gefangenen sagt Luthardt, Geschichte der christl. Ethik I, 225: „Die stets wachsende Not der Zeiten, die Häufung des ungeheuren Elends, von welchem der allmähliche Untergang der alten Welt begleitet war — „überall Schwert! überall Tod! ich bin des Lebens müde!“ schliesst Gregor der Gr. eine seiner Predigten — gab um so mehr Anlass zu solcher Wohltätigkeit und musste die Kirche als die einzige Helferin in Not erscheinen lassen. Die Ermahnungen zur Wohltätigkeit bildeten ein stehendes Thema der grossen kirchlichen Redner jener Zeit, eines Chrysostomus, Basilius und der beiden Gregore von Nyssa und von Nazianz, eines Ambrosius und Augustin. Aber nicht bloss waren die Beweggründe vielfach unrichtige, sondern auch die Wege waren nicht selten unreine: Erbschleichereien der Geistlichen, ungerechte Enterbungen von Kindern u. dgl. m.

Das ganze Mittelalter hat keine geordnete Armenpflege geschaffen und konnte es nicht, weil der Bettel durch die Bettelorden mit in das christliche Lebensideal aufgenommen war. Dagegen die Reformation hat sofort überall dem ungeordneten Bettel und Landstreicherunwesen durch eine geordnete Armenpflege entgegenzuwirken gesucht, der die Einrichtung



des „gemeinen Kastens“ diene. Vgl. Sillem, Die Einführung der Reformation in Hamburg. Halle 1886. Hering, Johannes Bugenhagen. Halle 1888. Werner, Johann Eberlin von Günzburg. 2. Aufl. Heidelberg 1905. S. 68: „Zu den Pflichten des Gemeinwesens rechnet Eberlin die Gesundheitspflege; ihr dienen öffentlich bestellte Ärzte. Breite Strassen, Badehäuser, gesondert für Männer und Frauen, Verlegung der Kirchhöfe vor die Stadt erscheinen dem hellblickenden Volksmann als sanitäres Bedürfnis. Die aufgehobenen Klöster sollen in Armenhäuser umgewandelt und der bürgerlichen Obrigkeit unterstellt werden“. Solche soziale Bestrebungen entfachte die Reformation überall.

In England haben namentlich die Quäker weitgreifende Wohltätigkeit entfaltet; in den Arbeiten der innern Mission und der öffentlichen Hülfeleistung sind sie tatkräftig und opferwillig vorangegangen.

Die ganze moderne Wohlfahrtspflege wurzelt in der Reformation.

Der Wettbewerb mit dem Protestantismus hat im Katholizismus, wo er durch jenen belebt und angefeuert wird, auch die Bemühungen entfacht, ihn nicht bloss in Barmherzigkeitsübung, sondern auch in Wohltätigkeitsbeweise zu überbieten.

Aber überall kann man beobachten, dass der Katholizismus den glühendsten Eifer in Kirchenbauten und Klostergründungen bekundet, auch in Errichtung von Krankenhäusern und andern Anstalten, die dem Ruhm der römischen Kirche dienen, aber die stille und anspruchslose Fürsorge für Armut und Not möglichst den Protestanten überlässt.

Die meisten Ethiker geben der individuellen Barmherzigkeit den Vorzug vor der gemeinsamen Wohltätigkeit. Richtig ist hieran, dass die christliche Liebe ihren persönlichen Wert nicht einbüßen darf, dass sie als Höchstes in der Beziehung zum Nächsten die Rettung der Seele im Auge behalten, daher auch persönliche Beziehung und Einwirkung herstellen muss. Also in der Wohltätigkeit darf nicht die christliche Seele einem Verwaltungsapparat geopfert werden. Aber die öffentliche Armenversorgung lässt stets der privaten Barmherzigkeit noch genug zu tun übrig. Und wollte der Einzelne sich lediglich auf die Beisteuer zur gesellschaftlichen Fürsorge für die Not beschränken, so würde darunter die Liebe erkalten. Und der Arme und Notleidende bedarf doch eben nicht bloss der Liebesgabe, sondern der Liebe selbst. Auf der andern Seite ist doch aber gar nicht zu verkennen, dass eine sehr wichtige soziale Aufgabe darin besteht, die Einzelnen nicht zu Almosenempfängern heruntersinken zu lassen, sondern sie für die Zeit der Not einer Organisation einzufügen, die ihnen einen durch Arbeit erworbenen Rechtsanspruch auf Versorgung sichert, dass ferner der Halt öffentlicher Fürsorge im Prinzip für den Unterstützten nicht so herabdrückend ist wie die private Unterstützung, (obwohl tatsächlich

die letztere mehr begehrt wird wie die erstere, weil das Ehrgefühl schon ausgehöhlt ist,) und dass ein Beitrag zur öffentlichen Wohltätigkeit weniger der Gefahr pharisäischer Selbstbespiegelung aussetzt wie das Almosen, das selten von Erhebung über den Nächsten frei bleibt. Und es ist doch auch mit dem Vorurteil zu brechen, als wenn ein Beitrag zur öffentlichen Armenpflege minder liebevoll sei als eine unüberlegte Einzelgabe. Unbedachte Almosen drücken den Armen zum Bettler herunter; geordnete Wohltätigkeit hat das Ziel, ihn zur sozialen Selbstständigkeit zu erheben. Darum war das ablehnende Verhalten mancher Moralisten gegen organisierte Hilfe ganz verkehrt. Diese ist vielmehr der vereinzelt privaten an ethischem Wert weit überlegen, wenn sie die rechten Organe findet. Soll man auch durch Geldbeiträge zur organisierten Armenpflege der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit nicht genug getan zu haben sich einbilden, so darf doch nie vergessen werden, dass nur durch Organisation der Wohltätigkeit eine Heilung der sozialen Not erzielt werden kann.

Es gibt Formen privater Wohltätigkeit, die sich in ihren sittlichen Wirkungen von denen der unvernünftigen Almosen wenig unterscheiden, das sind die der Hausanhängsel, der Anhängerschaft und der Protektion. In Niederdeutschland heissen solche Leute, die Vorliebe dafür haben, sich an den Tischen solcher zu nähren, denen sie Weihrauch streuen und gewissermassen einen kleinen Hofstaat bilden, „Dieletauben“. Manche wohlhabende und vornehme Leute können gar nicht leben ohne eine genügende Anzahl von Objekten ihrer Gnadenspenden. Und in manchen Familien wird das heranwachsende Geschlecht dadurch zu Grunde gerichtet, dass man niemals der eigenen Kraft vertraut, sondern stets nach den Unterstützungen reicher Verwandten schielt.

Sowohl in der Richtung auf die Linderung der öffentlichen Notstände wie auf die Hebung individueller Not müssen die Bemühungen von Staat und Kirche mit dem Liebeshandeln der Einzelnen zusammenwirken. Die Behauptung Rothes, die Verwaltung der öffentlichen Wohltätigkeit komme dem Staat und der Obrigkeit zu, birgt den Wahrheitskern, dass in dem Masse, wie staatlicherseits die sozialen Aufgaben begriffen werden, die Fürsorge des Staats für Idioten, Epileptische u. s. w. die kirchlichen Bestrebungen in dieser Hinsicht überflüssig machen sollte. Der moderne Kulturstaat, der die Notwendigkeit humanitären Eingreifens in die Krankheitserscheinungen des sozialen Organismus erfasst hat, kann und muss in dem, was der Erhaltung des Volksganzen dient, an die Stelle der Kirche treten. Aller-

dings sind die staatlichen Bestrebungen von dem Gesichtspunkt der Erhaltung der Kraft des Ganzen geleitet, die kirchlichen vom Motiv der Liebe, die immer das Individuum unter religiösem Gesichtspunkt schätzt. Und da die Wohltätigkeit, die der Be-seelung durch die Tendenz auf religiös-sittliche Hebung der Bedürftigen entbehrt, durchgreifende Wirkungskraft nicht erzielen kann, bleibt die staatliche Wohltätigkeit sittlich minderwertig gegenüber der christlichen. Da sie aber mit umfassenderen Mitteln wirkt wie die kirchliche, kommt ihr in neuerer Zeit die leitende Stellung zu. Mit ihr müssen die kommunalen und kirchlichen Bestrebungen zusammenwirken. Und diesen drei Faktoren muss sich die private Wohltätigkeit angliedern.

Da die Kirche nicht in die Gesetzgebung eingreifen kann, ist ihre Wohltätigkeitsübung auf die Linderung der bestehenden Notstände beschränkt. Die staatliche Wohlfahrtspflege soll aber diesen an die Wurzel gehen und sie beseitigen. Wie weit diese Aufgabe durchführbar sei, darüber entsteht die Differenz der sozialen Programme. Nach Joh. 12,8 ist Armut stets vorhanden; die Forderung, dass alle Dürftigkeit ausgeschlossen werden solle, ist in Anbetracht der menschlichen Trägheit, Lasterhaftigkeit, Wanderlust und Abenteuersucht utopisch. Sondern die Aufgabe kann nur dahin bestimmt werden, dass jedem, der Fleiss und Kraft einsetzen will, die Möglichkeit einer selbständigen Existenz und damit auch von Eigenbesitz geschaffen werden muss. Die sittliche Forderung der Ausgleichung von Besitz und Besitzlosigkeit darf nicht scheitern an dem Schlagwort „unberechtigten Eingriffs in den Privatbesitz“, sondern jeder Privatbesitz hat sich dem Ganzen einzufügen. Daher sollte jedem deutschen Staatsbürger die Besitzergreifung eines Stückes Land von bestimmter Grösse auf dem Gebiet von Latifundien so freistehen, dass er den Wert in festgesetzter Zeit abzahlt. Denn Latifundien haben kein moralisches Recht, die Landbesiedelung zu hindern, auch nicht Fideikommisse. Dieses Ansiedlungsrecht sollte in Deutschland jedem Deutschen verbürgt werden.

Das Anrecht auf staatliche und kommunale Fürsorge in dem Falle von Krankheit und Arbeitsunfähigkeit ist anerkannt.

Das Anrecht auf Beschaffung von Arbeitsgelegenheit ist so lange, wie die Ausstände dauern, sinnlos und, wenn diese nicht mehr eintreten sollten, undurchführbar.

Überhaupt muss die Fürsorge die Grenze innehalten, dass dem Anspruch an sie Fleiss, Sparsamkeit, Arbeitswilligkeit und moralischer Halt entspricht. Ein Arbeiter, der den Überschuss lasterhaft vergeudet, verdient keine Unterstützung in der Zeit der Arbeitslosigkeit. Ein gewisser Sparzwang bildet darum die Ergänzung staatlicher und kommunaler Hülfe.

Der sittliche Sinn der Ergänzung der Dürftigkeit durch Wohlhabenheit, den die Apostel gepflegt haben (2. Kor. 8. 9.

Gal. 2,10) schliesst in sich die Willigkeit zur Mitteilung an andere (2. Kor. 8,13 ff. Hebr. 13,16). Aber zur Wohltätigkeit ist nicht bloss der Besitzende imstande, sondern auch der Besitzlose kann sie von seinem Erwerb üben, wie auch Jesus, der von freien Beiträgen lebte (Gal. 6,6), doch von dem Wenigen spendete (Joh. 12,5 f. 13,29). Wie die christliche Wohltätigkeit nie das Absehen darauf vergisst, durch das Äussere an das Innere heranzukommen, so führt das liebevolle Absehen auf den Ewigkeitswert des Nächsten stets auch zum Mitempfinden seiner äussern Not (Mark. 8,2 f.).

Die kalte gefühllose Wohltätigkeit der Stoiker und Kants ist dem sittlichen Geist des Christentums fernstehend. Die Wohlfahrtseinrichtungen mancher Grossindustriellen, welche der Sozialdemokratie vorbeugen oder entgegenwirken sollen, entspringen gesunder Humanität und sind dann sehr wertvoll, einige aber entsprechen berechnender Selbstsucht. Viele soziale Bestrebungen sind, auch wenn sie zunächst nur volkswirtschaftliches Gepräge zu haben scheinen, doch Nachwirkungen des christlichen Geistes. Und die Organisation öffentlicher Wohlfahrtspflege steht durchweg unter dem Einfluss christlicher Liebesgesinnung, die im Gesamt-leben der Christenheit Fürsorge für Armut und Not unabweisbar aufdrängt. Dass dieselbe der Gesinnung vieler, die sie ausüben, nicht entspricht, macht die öffentliche Wohltätigkeit weder wurzellos noch wertlos. Sondern wie von den Namenchristen, denen die sittliche Kraft des Glaubens fehlt, doch Respektierung der christlichen Moral zu verlangen ist, so kann man auch von der christlichen Gesellschaft christliches Handeln fordern. Viele vollziehen eben doch in solcher Mithilfe ein sekundäres Christentum, das sie an die Kirche bindet, und unterstehen in der Heranziehung zur moralischen Mitarbeit an kirchlichen Aufgaben einem wichtigen Erziehungsmittel.

Kein Moralist kann bezweifeln, dass es ethisch berechtigt ist, Gaben öffentlicher Wohltätigkeit von nicht bekehrten Christen anzunehmen. Unter diesem Gesichtspunkt rechtfertigen sich Wohltätigkeitskonzerte, -Lotterien, -Bazare. Dieselben sind ein Mittel, Fernerstehende, die nicht aus dem Triebe der Liebe zur Opferwilligkeit gedrängt werden, zu Beiträgen heranzuziehen. Die Behauptung von Rothe, Martensen u. a., dass in solchen Veranstaltungen eine Verunreinigung der Wohltätigkeit liege, ist darum hinfällig, weil kaum jemand, der auf Grund derselben Geldbeiträge gibt, den Anschein einer Gesinnung, die er nicht hat, zu erwecken sucht.

Ein leidiger Unfug aber, weil eine traurige Heuchelei, sind die Wohltätigkeitsbälle, auch die Wohltätigkeitsschauspiele, bei denen die Hauptsache das Amüsement der Mitspielenden ist, auch die Wohltätigkeitsbazare, in denen das Interesse der Mitwirkenden in die dabei gesuchte Unterhaltung aufgeht. Bazare, bei denen der Apparat vermöge des glänzenden Arrangements, durch den Aufwand des Betriebes und

die Kostüme der Beteiligten sehr viel mehr kostet, als sie für den „guten Zweck“ erübrigen, der den meisten der zur Mitwirkung „Aufgeforderten“ oder durch gesellige Rücksichten Genötigten herzlich gleichgiltig ist, sind geradezu unsittlich.

Eine Landplage bilden die gemütslosen und liebeleeren, eitlen und anspruchsvollen Wohltätigkeitshyänen, die immer irgend ein Elend auf Lager haben, immer für irgend etwas bei andern sammeln, immer in Vereinstätigkeit Weltbeglückung üben. Die Wohltätigkeitsmache dieses Vereinssports diskreditiert am meisten das Vereinswesen, das doch zur Hebung der wirklichen Notstände unentbehrlich ist und in seiner gesunden Organisation ausserordentlich viel zur Heilung der sozialen Schäden beiträgt.

Wenn der Herr von den Seinen volle hingebende Opferwilligkeit fordert (Luk. 12,33), so konnte die kasuistische Frage nach dem Mass der quantitativen Ausdehnung derselben entstehen. Abgesehen davon, dass dieselbe Freudigkeit voraussetzt (2. Kor. 9,7), findet sie — mit Ausnahme besonderer Fälle, in denen der Beruf in christlicher Liebestätigkeit gefunden wird — ihre Begrenzung in dem Grundsatz, dass die Art der Wohltätigkeit nicht die Fähigkeit zum Wohltun aufheben darf (2. Kor. 8,13), vielmehr die Grundlage der Berufsstellung und der Familienversorgung bewahren muss. Seinen Jüngern, die ungehindert durch Besitz in das Missionsfeld der Welt gehen sollten, konnte Jesus Aufgebung dieses Besitzes zumuten (Luk. 12,33). Und in gleicher Weise gilt die Regel der über das Materielle sich erhebenden Geistesfreiheit, dass niemandem Besitz sich als Hindernis echter Berufserfüllung wie ein Bleiklotz an die Füße legen darf. Aber sinnlos und echter Liebesgewährung nachteilig wäre Aufgebung des Besitzes da, wo er nicht Hemmungs-, sondern Förderungsmittel gesunder Tätigkeit ist.

§ 79.

### **Bekennen und Zeugen.**

Kahnis, Christentum und Luthertum. L. 1871. Trede, Der Wert des kirchl. Bekenntnisses. 1871. Engelhardt, Bekenntniszwang oder Bekenntnislosigkeit? 1873. Braune, Die Bedeutung des Bekenntnisses und die Verpflichtung darauf in der evang. luther. Kirche. Neue kirchl. Zeitschr. 1884. A. Ritschl, Gesamm. Aufsätze. Über das Verh. des Bekenntnisses zur Kirche. Freiburg 1896. Hilgenberg, Briefe über das Glaubensbekenntnis. Kassel 1897ff. Graul, Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christl. Bekenntnisse. 13. Aufl. L. 1899.



H. Schultz, Das Bekenntnis in der evang. Kirche. Zeitschr. für Theol. u. K. 1900.

Da das christliche Gemeinschaftsverhältnis mit Gott nicht lediglich individuell ist, sondern das Reich Gottes, in dem die Gemeinschaft mit Gott sich vollzieht, die Menschheit in Anspruch nimmt, schliesst die Zugehörigkeit zum Reich Gottes die Wahrheit der Übereinstimmung des innern und des äussern Lebens in sich, vermöge deren sie für die Welt erkennbar wird und sein muss. Dieselbe Offenbarung der Zugehörigkeit zu Gott und Jesu Christo, die vom Glauben erfordert wird, wird daher auch von der Liebe aufgefordert: im Leiden unter den Angriffen der Welt wird sie zum Bekennen, im Handeln der Weltüberwindung zum Zeugen. Zum Bekennen wie zum Zeugen gehört der Wahrheits-sinn, nach dem die Äusserung dem Lebensgehalt und der Überzeugung entspricht (2. Kor. 4,13).

Unter dem Leiden, dem in Wechselwirkung mit der Welt das Bekenntnis entwächst, ist jeder widrige Druck, der die Tendenz hat, in Abhängigkeit zu versetzen, im weitesten Sinne zu verstehen, ebenso wie dem Zeugen jede Bewegung des Glaubenslebens entspricht, kraft deren dieses von innen heraus in die Aktivität der Selbstbekundung übergeht, welche die Tendenz hat, die Welt in Abhängigkeit zu versetzen. Aber der Unterschied ist im Sprachgebrauch nicht fest und deutlich ausgeprägt. Die alte Kirche hat die Bekenner, welche den Glauben mit dem Tode besiegelten, „Zeugen“ genannt, die, welche mit dem Leben davon kamen, „Bekenner“ (confessores). Das Wort „Martyrium“ hat infolgedessen einen vom Begriff des Zeugnisses (*μαρτυρία*) abweichenden Sinn bekommen.

Im kirchlichen Bekenntnis lag von vornherein der Gegensatz gegen die Welt, der Mut der Lossagung von ihr und die Kraft der Selbstbehauptung gegen den von ihr ausgehenden Druck.

Der letzte angelsächsische König Eduard († 1066) erhielt von der katholischen Kirche den Ehrennamen des Bekenners, den dieser traurige Schwächling halbmönchischer Devotion nicht im mindesten verdiente.

In einem anderen Sinn als dem hier gebrauchten, nämlich in psychologischem Sinn ist das Wort Bekennen da gebraucht, wo es sich um Offenbarung des sonst unbekannten Innenlebens handelt. In diesem Sinne hat Rousseau seine Confessions geschrieben, Goethe die Bekenntnisse einer schönen Seele Wilhelm Meisters Lehrjahre eingefügt. Solche Selbstbekenntnisse haben in Augustins Konfessionen religiösen Tiefklang gewonnen. Und religiösen Sinn hat das Selbstbekenntnis im Sündenbekenntnis. Dieser psychologische Sinn des Bekenkens ist aber von dem religiös-ethischen Bekennen des Glaubens verschieden. Eine gewisse Synthese vollzieht sich im individuellen Glaubensbekenntnis.

### 1. Bekennen.

Indem im unaufhörlichen Hinundherwogen des Kampfs zwischen Reich Gottes und Welt der Unglaube die gleichbleibende Tendenz der Verdrängung des Glaubens hat, wird unter dem Druck der Welt dem Gläubigen eine bestimmte Stellungnahme aufgenötigt. Nachgiebigkeit gegen Druck in Verleugnung (Matth. 10,33. 13,21. Joh. 12,42) führt zu Unwahrheit und Schwäche, höhlt innerlich aus und macht daher des Heils verlustig. Ein Glaube, der der Kraft des Bekennens entbehrt, wird schwindstüchtig. Luther hat gesagt: „Hast du das Evangelium und weisst, was es will, so musst du bei deiner Seele Seligkeit das bekennen, es gehe hernach, was es wolle; sonst bist du kein Christ.“ Zum Heil führt (Röm. 10,10) einzig der feste Glaube, der die innere Geschlossenheit vermöge des Muts der Wahrheit im Bekenntnis zu Christo bewährt (Matth. 10,32). Ist das Bekenntnis so unter religiösem Gesichtspunkt unerlässlich (Apostelg. 4,19. 20. 5,29), so wird es auch von der Liebe unumgänglich erfordert, da allein ein vollkommen furchtloses Bekenntnis der Welt den Eindruck der Ewigkeitskraft des Reichs Gottes geben kann, die über die irdischen Güter und Übel erhebt. Durch feige Bekenntnisscheu erleidet das Christentum fortwährend die schwersten Schädigungen. Durch mutige — nicht aufdringliche, aber demütige und gewisse — Bekenntnisfreudigkeit wird die Kirche Christi gebaut. Wahrhaft wirksam aber wird das Bekennen nicht als Äusserung herausfordernden Trotzes, sondern als Bewährung der Liebesgesinnung, die auch der Glaubensfeindschaft gegenüber das wahre Wohl des Nächsten will. Und normaler Weise tritt es in Kraft nicht als künstlich gesucht, sondern vermöge des realen Wurzeln in Jesu Christi erlebt, so dass die Bereitwilligkeit zur Übernahme der Bekenntnisleiden auch vor dem Bekenntertod (Apostelg. 7,59) nicht zurückscheut.

### Verleugnung.

Die dem Bekenntnis entgegengesetzte Verleugnung (2. Tim. 2,12) ist nur denkbar unter Voraussetzung eines gewissen Masses christlicher Erkenntnis und Überzeugung; denn wer nicht Glauben hat, kann ihn auch nicht verleugnen (1. Tim. 5,8; 2. Tim. 3,5). Es gibt ja allerdings eine Verleugnung Gottes, die auf der natürlichen Gottebenbildlichkeit ruht, insofern die Gottesleugnung Widerspruch gegen das eigene, geschöpfliche Wesen ist. Christum verleugnen kann aber nur der, der eine gewisse Erkenntnis seiner Erlösungskraft hat. Die Verleugnung Christi im Wort oder im Leben (Joh. 13,38) fliesst stets aus Feigheit, also aus Selbstsucht.

Die alte Kirche hat in Männern wie Tertullian einen Rigorismus geboren, der in der Forderung des Bekenntniseifers (Scorpiace) bis zu dem Urteil fortging, das Ausweichen bei Verfolgung als Verleugnung hinzustellen. Es ist aber ein Unterschied zwischen überflüssiger Selbstwegwerfung des Lebens und notwendigem, von dem Glauben und der Liebe erforderten Bekenntnis.

Ein religiöses Bekennen irgend welcher Art gibt es in allen höheren Religionen. Christlich wird das Bekennen erst dann, wenn es die innerlich gereifte oder mindestens reifende Überzeugung von der Gottessohnschaft Jesu Christi (1. Joh. 4,2f.) ausspricht. Ein solches Bekenntnis durch hierarchische Gewalt erzwingen zu wollen, wie es der Katholizismus tut, ist in sich widersprechend, weil Lüge und Heuchelei erzielend, unchristlich und unsittlich. Unwahres Bekennen entspringt der Rücksicht auf weltlichen Gewinn. Echtes Bekennen vollzieht der Glaube trotz der Gewissheit irdischer Nachteile. Der echte christliche Bekennermut, in innerlichem Einswerden mit Jesu Christo (1. Tim. 6,13) gereift, behauptet die Siegeskraft des Evangeliums gegen die Scheinsiege der Welt.

Alles christliche Bekennen ist persönliches Bekenntnis zu Jesu Christo (Matth. 10,32) als dem einigen Erlöser, an den man sich für Heil und Seligkeit unauflöslich gebunden weiss. Aber auf diesem Grunde ist Inhalt und Umfang des Bekenkens sehr verschieden nach dem Masse der religiösen Durchbildung und kirchlichen Überzeugung der betreffenden Individualität.

## 2. Zeugen.

Während die Notwendigkeit des Bekenkens jedem Christen durch die Wechselwirkung mit ungläubiger Umgebung aufgedrängt wird, bestimmt sich die Aufgabe des Zeugens nach Art der Individualität und der Verhältnisse. Denn da zum Zeugen der innere Drang und die Glaubensfreudigkeit der Weltüberwindung gehört, ist es Sache entweder christlicher Aktivität oder kirchlicher Berufsstellung. Während die Unterlassung des Bekenkens da, wo Vertretung des Christentums durch persönliche oder sachliche Angriffe erfordert wird, Glaubensverleugnung ist, wird z. B. aktives Zeugen 1. Petr. 2 den Frauen untersagt, die in stillem Wandel ein Zeugnis von dem in ihnen wirkenden Christus ablegen sollen. Unangebrachtes oder prahlerisches Zeugenwollen schadet häufig mehr, als es nützt. Echtes Zeugnis wird innerlich begründet durch die entsprechende religiöse Ausrüstung, durch die Geltung der Person in der Gemeinde und die dieser durch den Beruf gestellten Aufgaben.

Alles wirkliche Zeugnis setzt äussere oder innere Erfahrung voraus (Joh. 3,11). Im eigentlichen Sinne von Gott und der unsichtbaren Welt (Matth. 11,27. Joh. 1,18), darum auch für die Wahrheit Zeugnis ablegen (Joh. 18,37) konnte nur Christus aus eigenem Sehen und Hören. Zeugen der Auferstehung Jesu (Apostelg. 2,32. 3,15. 10,41) waren die Apostel vermöge eigenen Erlebens, wie solches sie auch zur Zeugenschaft des Evangeliums befähigte (Joh. 15,27). Und von Jesu und dem Geist der Wahrheit zeugen alle (1. Joh. 4,24. 5,6), die durch den Geist Gottes in die innere Erfahrung des Reichs Gottes eingeführt und mit der Kraft der Bekundung des Lebens in Gott ausgerüstet sind (Apostelg. 23,11). Nur wer das innere Geisteszeugnis der Gotteskindschaft hat (Röm. 8,16), hat den Zeugengeist, der die äussere Geltendmachung des Evangeliums wahrhaft wirksam machen kann.

Obwohl dieses „Zeugen“ im eigentlichen Sinne charismatische Begabung oder einen besonderen Beruf voraussetzt, so ist doch Zeugnisablegung in weiterem Sinne, wenn man nämlich den christlichen Wandel, die ganze Art sich in Wort und Tat zu geben, seine Überzeugung auszusprechen und zu betätigen, die gesamte praktische Geltendmachung und Behauptung seines heiligsten Lebensinhalts mit darunter befasst, Sache aller Gläubigen, indem sie alle den Glaubenstrieb bewähren müssen, ihr Heiligstes, wenn es das wirklich ist, auch im praktischen Leben als das ihnen Heiligste geltend zu machen, und dem Liebestrieb folgen müssen, es anderen als solches nahezulegen und zu beglaubigen (1. Petr. 2,9).

Das Predigtamt gewinnt seine Kraft nicht durch Reden oder Vorträge, auch nicht durch Herzensergüsse, Willensanstrengungen oder Weisheitslehren, sondern durch Zeugnisse.

Es ist aber ein Unterschied zwischen der Fähigkeit und Kraft, zeugen zu können und zu wollen, und dem Zeugengeist. Wo dieser die ganze Persönlichkeit beseelt, ergibt er das Prophetische. Propheten sind Menschen, die vom göttlichen Geist ergriffen, nicht eigenem Vorsatz, sondern einem göttlichen Antrieb folgend, die Aufgabe, von dem, was sie im Gebiet der unsichtbaren Welt persönlich erlebt, d. h. selbst empfunden, geschaut und auf dem Wege des Erlebens erkannt haben, so Zeugnis abzulegen, dass in ihrem Wirken das Wirken Gottes gesehen werden muss, als Lebensaufgabe ergreifen. Es ist ein Missverständnis, den Propheten mit dem Seher und Wahrsager zu verwechseln. Und es ist ein gründliches Missverständnis, das Prophetische wesentlich in Ekstatikern und Visionären zu erblicken. Vor demselben hätte schon das Urteil des Jeremja warnen sollen, der in Traumoffenbarung eine niedere Form der Prophetie ablehnte (23,29). Und in gleicher Stellungnahme

haben die grossen deutschen Mystiker des Mittelalters das visionäre Treiben ekstatischer Nonnen als etwas Niederes angesehen. Die echten Propheten des Alten Testaments (wie Jeremja) haben ferner mit Energie die falsche Prophetie verworfen, die, durch Egoismus verunreinigt, der Menschengefälligkeit Opfer brachte, des sittlichen Ernstes entbehrte, sich also unfähig erwies, als reines Organ des Gottesgeistes zu sprechen und zu wirken.

Allerdings haben seit der „neuen Prophetie“ des Montanismus, die Tertullian anerkannte, Ekstatiker und Visionäre sich gern den Besitz der Prophetie zugeschrieben. Aber echte Propheten berufen sich nicht selbst, sondern werden von Gott berufen. Nicht also der von vielen einseitig betonte subjektivistische Gesichtspunkt entscheidet, ob sich jemand als Werkzeug einer höheren Macht weiss und unter dem Antrieb göttlicher Mitteilungen zu religiösem Zeugnis von übersinnlichen Dingen berufen fühlt. Der göttliche Beruf kann Einbildung sein, die visionären Bilder der Phantasie können Erzeugnisse des natürlichen Menschen oder mit Eingebungen des Fleisches vermischt sein, die religiöse Empfänglichkeit kann durch Unlauterkeit entstellt sein. Und überhaupt ist nicht, wie schon früher bemerkt ist, die Vision die höchste Offenbarungsform, sondern diese entspringt nach biblischer Anschauung vielmehr der Einwirkung Gottes auf die religiöse Empfänglichkeit des bewussten Geisteslebens. So haben denn auch im Leben des grössten und höchsten Propheten (Matth. 21,11. Luk. 24,19) Visionen eine sehr begrenzte Stelle eingenommen. Und das Prophetische hat Paulus (1. Kor. 12,14) von ekstatisch-visionären Zuständen unterschieden. Auch Johannes hat trotz der visionären schriftstellerischen Form der Apokalypse das echt Prophetische in Männern wie Paulus und Petrus (Off. 11), überhaupt in lebendigen Zeugen des Wortes gegen die sündige Welt (10,11. 11,3) verkörpert gesehen und nicht in dem zuchtlosen, halbheidnischen Treiben von Visionärinnen (2,20).

Religiös-ethisch betrachtet, ist denn ein anderer und tieferer Begriff des Prophetischen aufzustellen und durchzuführen, als im Betrieb der Kirchengeschichte herkömmlich ist. (Hase, Neue Propheten. 1881). Echte Propheten sind nicht Schwärmer und Phantasten, die im Nebel der Halbwahrheit und Unklarheit nach unklaren Zielen tasten und sich aus eigener Wahl eine weltbewegende Bedeutung andichten, die ihnen nicht zukommt, sondern tiefgründige religiöse Persönlichkeiten, die durch lauterer Ewigkeitsgehalt und nachhaltige Bewegungskraft eine die öffentlichen Verhältnisse erneuernde Wirkung ausüben, die Gott ihnen gibt.

Wer waren denn im Reformationszeitalter die prophetischen Männer? Etwa die Zwickauer, die Münsterer? Oder Luther, Zwingli, Calvin? Menschen, die sich auf Grund angeblicher Offenbarungen für Propheten ausgeben, sind darum noch lange keine Propheten. Vgl. Luther, Wider die himmlischen Propheten. 1524. 25. Propheten sind religiöse Persönlichkeiten, die durch den Gehalt ihres Zeugnisses der Frömmigkeit den Weg zum Aufschwung zeigen. Propheten ihrer Zeit waren Athanasius und Augustin, Bernhard und Franz von Assisi, Meister



Eckart und Tauler, Wiclif und Hus, selbst Savonarola, Spener und A. H. Francke, Jak. Böhme und Bengel, Wesley und Whitefield, Graf Zinzendorf und Wichern, selbst Schleiermacher. Was hat denn neben solchen Propheten an religiösem Wert der ganze Gehalt vorgeblicher Propheten zu bedeuten? Nicht das sich selbst dafür Ausgeben macht den Propheten, sondern die Fähigkeit und Kraft des Zeugens. Nichts dagegen ergibt der breite Raum, den das Treiben der Ekstatiker, Inspirierten und Schwärmer geschichtlich einnimmt. Die Sachlage wird hauptsächlich verdunkelt durch die Neigung vieler Religionshistoriker, die Erscheinungen des religiösen Lebens vorwiegend unter pathologischem Gesichtswinkel zu sehen. Das sollte aber doch jedem klar sein, dass die visionären Exzentrizitäten mohammedanischer Derwische mit dem Begriff des Prophetischen so wenig zu tun haben wie der wilde Enthusiasmus des Dionysuskults. Tatsache ist ja, dass sich an den alttestamentlichen Prophetismus auch enthusiastische Erscheinungen angeheftet haben. Aber von den enthusiastischen „Prophetenschülern“ ist kein einziger ein Prophet Gottes geworden. Samuel konnte Prophetenschulen gründen; aber Propheten „erwecken“ konnte nur Gott. Auch bei den echten Propheten finden sich Träume und Visionen als Offenbarungsmittel (Joel 3,1; vgl. 2. Kor. 12); aber sie haben bei diesen nur eine der bewussten Religiosität (als ethisch bestimmter) untergeordnete Stellung.

Vgl. Cornill, Der israelitische Prophetismus. Strassburg 1894.

Es liegt kein Grund vor, den Begriff des Prophetischen auf das Gebiet der Offenbarungsreligion zu beschränken. Auch im Heidentum hat es echte Propheten gegeben, die von ihrem realen Erleben des Übersinnlichen lebendiges Zeugnis abzulegen hatten und darum der Religiosität neue, reinere Bahnen wiesen.

Alles christliche Zeugen-, und darum auch alles christliche Prophetentum ruht auf dem Grunde der absoluten Offenbarung Gottes in Jesu Christo.

Obgleich von der speziellen Offenbarung Jesu Christi zur allgemeinen Offenbarung des Logos ablenkend, war eine religiöse Persönlichkeit wie George Fox († 1691), der Begründer des Quäkertums, doch ein Prophet seiner Zeit, der den „Bekennen des Lichts“ nicht nur ernste Mystik, sondern auch tatkräftige Humanität eingesenkt hat.

## § 80.

### Suchen und Retten.

Bode, Die Heilung der Trunksucht. Leipzig 1890. Bode, Mässigkeitsblätter. Hildesheim 1884 ff. Böhmert, Volksgesundheit. Dresden 1884 ff. Wurster, Lehre von der innern Mission. Berlin 1895. G. Wendt, Die christliche äussere Liebestätigkeit im Verhältnis zum Reich

Gottes. Dessau 1896. Wurster und Hennig, Was jedermann heute von der innern Mission wissen muss. Stuttgart 1902.

Ist Jesus gekommen, das Verlorne zu suchen und zu retten (Luk. 19,10), so ergibt diese Zweckbestimmung seiner Berufswirksamkeit auch den herrschenden Gesichtspunkt für das Reichsgotteswirken seiner Jünger. Die suchende und rettende Liebe erzeugt den Gesamtumfang der Mission, der äusseren wie der innern Mission, der interkonfessionellen wie der innerkirchlichen Evangelisation. Wem sich gar keine Missionsaufgaben stellen, der steht noch in einem untergeordneten Anfangschristentum oder einseitigen Halbchristentum oder kalten Gewohnheitschristentum. Wessen Christentum aber in lebendiger Reichsgottesgesinnung besteht, muss von der Liebe Christi gedrungen werden, wo sich eine Möglichkeit bietet, das seelenrettende Wort des Evangeliums (Jak. 1,21) als eine Kraft des Lebens zu pflanzen. Suchende und rettende Liebe ist also keineswegs den Trägern des geistlichen Amts vorbehalten, sondern muss Liebesgesinnung aller sein, welche die Barmherzigkeit Gottes erlebt haben.

### 1. Suchen.

Indem Jesus das Evangelium vom Reich öffentlich verkündigte, hatte er bei der Botschaft an alle doch sein Absehen besonders auf solche gerichtet, die durch sein Wort innerlich berührt wurden, ihm Empfänglichkeit entgegenbrachten und sich so der himmlischen Berufung würdig zeigten. Das Suchen der Liebe ist in diesem Betracht das mit umfassender Tätigkeit verbundene Ausschauen nach religiöser Bedürftigkeit und Empfänglichkeit, die auf Grund der Fähigkeit, die eigene Verlorenheit zu empfinden, sich für die göttliche Gnade zugänglich zeigt.

Das Verfahren der suchenden Liebe ist überall das gleiche, dass man nach dem Mass seiner Lebensstellung und seines Wirkungskreises in Bezeugung seines inneren Lebens seine Fühlfäden ausstreckt, um verwandte, für das Ewige zugängliche Seelen zu finden, und diese dann auf die Aneignung der Wahrheit hinzuweisen sucht.

In solchen Fällen, in denen verwandtschaftliche Beziehungen, Pietätsverhältnisse und persönliche Verbindungen ein besonderes Anrecht auf religiöse Fürsorge für bestimmte Personen geben, geht die suchende Liebe mit betender oder seelsorgerischer Treue Einzelnen nach, um sie von der Bahn der Sünde zur Gewinnung der Gnade fortzuleiten. Dieses dem verlorenen Schaf Nachgehen (Luk. 15,6) wird sehr oft dem stillen Warten des Vaters auf die Heimkehr des verlorenen Sohns weichen müssen; oft aber ist

auch die intensive Nachhaltigkeit unermüdlicher Liebe eine wirk-same Macht, der der Weltsinn auf die Dauer nicht zu wider-  
stehen vermag.

Das unwiderstehliche Nachgehen der suchenden Liebe hat Herder  
in der Legende vom geretteten Jüngling geschildert:

Sagt, was war es, was das Herz des Jünglings  
Also tief erkannt' und innig festhielt?  
Und es wiederfand und unbezwingbar  
Rettete? Ein Sankt-Johannes-Glaube,  
Zutrau'n, Festigkeit und Lieb' und Wahrheit.

Den „Worten an Seelsorger“ von Bonar hat Tholuck 1861 ein  
Vorwort mitgegeben, in dem er sagte: „Zehn, zwanzig, dreissig Jahre  
an ein und derselben Gemeinde zu stehen und nach zehn, zwanzig,  
dreissig Jahren die Gemeinde gerade in demselben Zustande zu finden,  
wie man sie angetreten hat — kein Kalter warm geworden, kein Lauer  
feurig, kein Gleichgültiger um sein Heil bekümmert, kein Wachstum  
in der Liebe zum Wort, in den Früchten des Geistes: welch unerträg-  
licher Gedanke, und doch wird er ertragen, und die Zahl derer, die ihn  
mit Gelassenheit und ohne Scham und Schrecken ertragen, ist grösser als  
die derjenigen, denen er ein brennendes Feuer ist in ihren Gebeinen.“  
Tholucks Charisma der suchenden Liebe, das ihn zu einem „Studenten-  
professor“ gemacht hat, wie ihn sonst die Universitätsgeschichte kaum  
kennt, folgte der Maxime: „Jeder, der von Christo nichts wusste, eine  
zu erobernde Festung, die im Namen Jesu Christi zu erstürmen sei.“  
Witte, Leben Tholucks. II, 302 ff.

## 2. Retten.

Retten heisst die Seele eines Menschen vom Weltleben ab-  
ziehen, in die Gesinnung des Reichs Gottes einführen und dadurch  
ihre Selbsterhaltung zum ewigen Leben anbahnen und sichern  
(Jak. 5,20). Im eigentlichen Sinne retten kann nur Gott, indem  
er den Glauben schenkt und die Wiedergeburt bewirkt, oder  
Jesus Christus, indem er dem Sünder die Erlösung zueignet und  
ihn mit sich vereinigt. Da aber das göttliche Gnadenwirken  
doch durch menschliche Vermittelung hindurchgeht, kann auch  
von einem Menschen, der das Organ der göttlichen Gnade wird,  
gesagt werden, dass er einen Sünder vom Irrtum seines Weges  
bekehrt. Ob dieser Erfolg der Bekehrung erreicht wird, steht  
bei Gott und ändert nichts am Wert der rettenden Liebe, wenn  
diese nur das Absehen darauf gerichtet hat, möglichst jedem,  
der ihr erreichbar ist, den Weg zum ewigen Leben zu zeigen.  
Wem dieses Absehen noch ganz fehlt, der steht noch ausserhalb  
des Reichs Gottes. Aber die Art, wie dasselbe in Wirksamkeit  
tritt, kann individuell sehr verschieden sein von dem stillen Sich-

geben demütiger Selbstbescheidung bis zur Karikierung des treiberischen Andringens im lärmenden Eifer der Heilsarmee. Jedenfalls aber sind etwaige Missgriffe rettender Liebe nicht so schlimm wie ihr Nichtvorhandensein. Denn wo wirklich Glaube ist, darf dieser sich nicht am blossen passiven Bekennen genügen lassen, sondern muss das bestimmte Absehen der Liebe darauf gerichtet haben, auch andere den Weg zur Seligkeit zu führen. Die christliche Übung der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit muss denn auch von der suchenden und rettenden Liebe beseelt sein, damit sie nicht veräusserliche, sondern den Ewigkeitsboden bewahre. Auf dieser Verbindung ruht vielfach die Eindringlichkeit der Seelenpflege.

Da viele der rettenden Liebe einen unübersteiglichen Wall entgegenstellen, ist diese gezwungen, ihre Tätigkeit auf solche Zustände und Verhältnisse zu richten, in denen die Empfindung irgend einer Not das Bedürfnis nach fürsorgender Liebe weckt. Die innere Mission richtet sich daher an alle Vergessenen, Vernachlässigten, Verwahrlosten, Verkommenen, Notleidenden, Bedürftigen. Es ist garnicht bloss immer das äussere Elend, das die Empfänglichkeit erschliesst, sondern sehr häufig das Gefühl des Ausgestossenseins von Liebe; diesen Zuständen hat sich erst in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit zugewandt. Dagegen hat die Verbindung äusserer und innerer Not stets der rettenden Liebe die Tür aufgetan: Seelenpflege wird hier von selbst zur Armenpflege, und Armenpflege kann vom christlichen Glauben nicht anders geübt werden als so, dass man innern religiösen Halt zu geben sucht. Besserung der äusseren Lage ist bei Verkommenen garnicht möglich ohne eine erziehende Einwirkung, die durch religiöse Förderung zu einem sittlichen Halt führt. In diesem Sinne haben die Rettungshäuser für verwahrloste Kinder der inneren Mission im 19. Jahrhundert die Bahn gebrochen.

An dieser Stelle kommt auch der sittliche Wert der Temperenz- und Abstinenzbestrebungen zu seinem Recht. Trunksucht schädigt nicht nur die Gesundheit und damit die Leistungsfähigkeit im Beruf, sondern sie verödet auch das Gemüt, beeinträchtigt die Willenskraft, entfesselt Triebe und Leidenschaften, schädigt das Familienleben und vergiftet den Nachkommen häufig die Existenz durch erbliche Belastung. Als Gesamterscheinung bringt der Alkoholismus schwere Schädigungen des Volkslebens und der wirtschaftlichen Verhältnisse. Darum muss jede sittliche Gesinnung die Trinkunsitten und die Trunksucht nach Möglichkeit bekämpfen, solchen Verhältnissen, welche die Neigung zum Laster des Trunks anregen oder begünstigen, entgegenwirken. Das kann nach dem Masse des persönlichen Einflusses geschehen, soweit die Einwirkung des Einzelnen reicht; das kann auch geschehen durch Beteiligung an den Bestrebungen des blauen Kreuzes, der Mässigkeits- und Enthaltensamkeitsvereine, wie der Bemühungen um die Errichtung von

Kaffeestuben, Temperenzgasthöfen, Trinkerheilstätten. Die Beteiligung an diesen Mässigkeitsbestrebungen kann jedoch niemandem ins Gewissen geschoben werden. Aber jeder, dem das Wohl des Volkes am Herzen liegt, wird sich freundlich zu ihnen stellen, soweit sie nicht (wie die Guttempler) in unevangelisch gesetzliches Wesen einlenken oder die Bedeutung der speziellen Sache zur Benachteiligung von Religion und Moralität übertreiben. Gewiss werden durch private Einwirkung wie durch die Wirkung der Vereine einzelne dem Laster entzogen. Aber solche partielle Erfolge sind verschwindend gegenüber der Verseuchung des Volkslebens durch den Alkoholismus. Durchschlagend ist allein eine gründlich reformierende Gesetzgebung. Und darum ist am wichtigsten die Aufgabe, diese in ähnlicher Weise in Bewegung zu setzen, wie das in Norwegen geschehen ist. Die Nation ist nicht dazu da, der Selbstsucht der Schankwirte als Ausbeutungsobjekt zu dienen. Örtliche Massnahmen aber werden vereitelt oder bleiben wirkungslos, weil den Interessenten der Alkoholproduktion der Geldgewinn meist wichtiger ist als das leibliche und geistige Wohl ihrer Nebenmenschen.

§ 81.

## **Strafen und Duldsamkeit.**

Krauss, Über Toleranz. Jahrb. f. d. Th. 1874. Beyschlag, Über echte und falsche Toleranz. Halle 1888. Martin, Das Wesen der Toleranz. Kreuznach 1904.

Zur christlichen Liebe gehört ebenso Gegenwirkung gegen fremde Sünde, da gleichgültiges Gewährenlassen derselben Interesselosigkeit für das wahre Wohl des Nächsten bedeuten würde, als Anerkennung des selbständigen Rechts fremder Individualitäten, da schonungsloses Niederrennen fremder Eigenart das Gegenteil gesunden Gemeinschaftssinns ist. Der christliche Glaubensgeist gibt der Liebe den Takt für die Grenze zwischen aktiver Einwirkung und schonender Zurückhaltung (1. Kor. 13,4 ff.).

### **1. Strafen.**

Die christliche Liebe ist nicht ein weichliches Gefühl des Gehenlassens, als wenn sie gegen das Sündenleben gleichgültig sein sollte, sondern ein tätiges Gefühl der Förderung des Nächsten, welches das Seelenheil desselben im Auge hat. Von süsslicher Haltlosigkeit und träger Kraftlosigkeit frei, trägt sie als suchende und rettende nicht nur den Impuls in sich, andern die Liebe Christi positiv vor Augen zu stellen, sondern, damit diese angenommen werde, auch den, ihnen die Verwerflichkeit des



Sündenstandes zu verdeutlichen und sie darum zur Selbsterkenntnis und zum Selbstgericht über ihre eigene Sünde zu führen (1. Kor. 14,24). Gerade die Liebe schliesst also in sich das Strafen fremder Sünde (Eph. 5,11).

Da die ganze Volksgemeinde Israels als solidarische Einheit heilige Gottesgemeinde sein sollte, in der Vergehungen einzelner am ganzen Volke geahndet werden konnten (2. Sam. 24), jeder Einzelne also gewissermassen für die Heiligkeit des Ganzen haftbar war, so trug das Strafen im alten Bund den Charakter gegenseitiger Kontrolle der Volksgenossen (Lev. 19,17). Der religiöse Zelotismus, der hieraus erwuchs, steigerte sich im späteren Judentum zu dem pharisäischen Richtgeist (Matth. 7,1 ff.), der jeder äusseren Verfehlung gegen das Gesetz das Urteil sprach, ohne in eigener sittlicher Tüchtigkeit ein inneres Recht zu solchem Urteil zu haben (Röm. 2,1).

Dieser Richtgeist ist im Neuen Testament dadurch beseitigt, dass die Gemeinde des Reichs Gottes nicht mehr Volksgemeinde ist, sondern religiöse Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen, von denen jeder die Verantwortlichkeit für sich trägt, dass jede Selbstüberhebung an der Erkenntnis der eigenen Sündigkeit und dem Preisen der Gnade Gottes zerbricht, und dass jedes Sichannehmen fremder Sünde nur der Aufnahme in den eigenen Gnadenstand entsprechen kann. Trotzdem drang der Zelotismus eines fanatischen Richtgeistes wieder in die Kirche ein, sowie in ihr die individuelle Form der Religiosität durch die soziale Gestaltung der Frömmigkeit verdrängt wurde. Indem das Christentum an äusseren Formen der Kirchlichkeit und der Lehre gemessen und in der kirchlichen Organisation das Herrschaftsinteresse durchschlagend wurde, verdrängte die richtende Kontrolle der Religionsgenossen unter einander den Liebesgeist des ursprünglichen Christentums. Dieser Zelotismus erhielt seine fanatischste Ausbildung im römischen Katholizismus, in ihm im Jesuitismus. Die sittlich verächtlichste Ausgeburt des katholischen Zelotismus ist das Denunziantentum der Jesuiten.

Alles Strafen setzt ein gewisses Recht verwandtschaftlicher oder sonstiger persönlicher Beziehungen, moralischer Würde oder öffentlicher Berufsstellung voraus. Wo ein solches Recht fehlt, wird dem unberufenen Mahner leicht Sir. 3,24: „was deines Amts nicht ist, da lass deinen Vorwitz!“ entgegengehalten; oder der Vordringlichkeit und Aufdringlichkeit der Selbstüberhebung wird Kopfschütteln oder Lächeln begegnen. Wo aber das Strafen auf der Grundlage sittlichen Rechts beruht, muss es in neutestamentlichem Sinn der Liebe entwachsen, welche ein Herzensinteresse am Seelenheil des Nächsten hat und darum denselben nicht niederdrücken, sondern heben will dadurch, dass die Sünde ins Gewissen gerückt, verurteilt und durch Selbstverurteilung ausgeschieden wird.

Das Strafen muss mit Sanftmut und Freundlichkeit geschehen (Ps. 141,5), nicht im Zorn (Sir. 10,6), nicht zur Unzeit (Sir. 10,6), nach vorübergehenden Strafen seiner selbst, zunächst nicht vor den Ohren anderer (Matth. 18,15. Luk. 17,3), nur ausnahmsweise mit voller Schärfe (1. Kor. 4,21). Bei allgemeiner Sünde kann und soll es vor grösserem Kreise geschehen, damit die Sünder zur Besinnung kommen (1. Tim. 5,20); bei Widerspenstigkeit kann es sich mit öffentlicher Rüge verbinden (2. Tim. 2,25).

Auf Erfolg kann das Strafen der Nächstenliebe rechnen, wo der heilige Geist im Innern straft (Joh. 16,8). Die wirksamste Art der Liebesbetätigung gegen den Nächsten ist die indirekte Einwirkung, durch die er dahin geführt wird, sich selbst zu strafen bzw. vom heiligen Geist strafen zu lassen.

Der gläubige Christ muss die Fähigkeit haben, sich strafen zu lassen (Spr. 12,1. 13,1. 16). Dem natürlichen Menschen ist das Strafen unerträglich oder schwer erträglich (Am. 5,10. Jes. 29,21. Spr. 9,8. 26. 28). In sehr vielen Fällen wird darum die Rüge die Entrüstung des Getadelten hervorrufen, wenn nicht gar Hass oder Feindschaft bei ihm wecken. Nutzloses und zweckloses Strafen zu unterlassen, ist Sache der Klugheit und Erfahrung. Dennoch gibt es Fälle, in denen das Strafen um des Gewissens willen nicht unterlassen werden darf, nämlich wenn das Schweigen bedeutete sich teilhaft machen fremder Sünde. Anfänglich übel aufgenommene Rüge wird später oft gedankt (Spr. 28,23). Aber auch wo das nicht zu erwarten ist, muss da die Missbilligung von Verfehlungen ausgesprochen werden, wo im Schweigen Verleugnung Christi liegen würde. Bei starrer Widerspenstigkeit gegen die Wahrheit hat die suchende und rettende Liebe als letztes Mittel das Strafen der Gerichtsverkündigung.

## 2. Duldsamkeit.

Da Eigenwilligkeit und Herrschgier zur Selbstsucht gehören, ist der natürliche Mensch an sich unduldsam; die Tendenz, sich selbst und seine Ansicht geltend zu machen, erzeugt die Gleichmacherei, die andere nach sich modeln will. Unfehlbarkeitsdünkel und Despotismus macht sich darum überall geltend. Die Unduldsamkeit zeigt sich im täglichen Leben manchmal in den lächerlichsten Formen, indem Gesellschaften oder Gesellschaftskreise ihre Angehörigen in den wichtigsten Äusserlichkeiten tyrannisieren. Bei dem Despotismus der Tracht, der Mode, der Verkehrsformen u. s. w., wie er sich im täglichen Leben beobachten lässt, kann man sich nicht wundern, dass im Wichtigsten und Heiligsten, also in der Religion, Duldsamkeit so schwer zu erringen gewesen ist. In der Tat kann sie nur erwachsen bei gereifter sittlicher Bildung unter der

Voraussetzung der Ausbildung eines Individualismus, der dem einzelnen die Lösung seiner Überzeugung von dem in der Gesamtheit Geltenden gestattet. So ist ein gewisses Mass von Duldsamkeit auf Grund des antiken philosophischen Individualismus entstanden. Duldsamkeit als sittliche Liebesgesinnung ist ein Erzeugnis des Christentums. Jesus Christus war von unendlicher Duldsamkeit, demütiger Liebe und erhabener Geistesfreiheit beseelt. Und die Apostel haben denselben Geist bewährt.

Hiermit scheint die Tatsache nicht übereinzustimmen, dass die Forderung der Duldung vielfach von Aufklärungskreisen ausgegangen ist, wie z. B. von Voltaire, der in der gegenseitigen Duldung das erste Naturgesetz der Gesellschaft vertrat. Aber das ist eine ganz bekannte Erfahrung, dass jede Emanzipation vom Zwang Duldung fordert und darum die Duldsamkeit zum Programm erhebt. Die Frage ist aber, welches Verhalten eintritt, wenn die Befreiung vollzogen ist. Und da kann man nicht feststellen, dass sich die Vertreter des Unglaubens durch Duldsamkeit ausgezeichnet haben. Nur dass die Intoleranz des Naturalismus natürlich nicht in die Methoden der Inquisition einlenken konnte! Die Herzensgesinnung des Atheismus hat Feuerbach, der in der Religion die Grundfeindin der Kultur sah, dahin ausgesprochen, dass diese zu vernichten sei. Die Religionsfreiheit galt ihm als „die Freiheit oder das Recht, dass jeder auf eigene Faust ein Narr sein kann.“ „Ich für mein Teil gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sklave meiner religiösen Einbildung und Vorurteile bin.“

Die Duldsamkeit ist die Bewährung der Nächstenliebe in der Anerkennung des selbständigen Rechts einer von der unsern abweichenden religiösen Überzeugung. Duldsamkeit als sittliche Gesinnung ist ebenso entfernt von irreligiöser Gleichgültigkeit wie von verfolgungssüchtigem Fanatismus. Bei jener kann von Duldsamkeit im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, da, wer keine religiöse Gesinnung hat, an fremder Religiosität auch nichts zu dulden hat. Bei diesem ist der religiöse Wahrheitseifer verzerrt zu unchristlicher Lieblosigkeit.

Die angebliche Toleranz vieler „Freidenker“ ist nicht sittliche Gesinnung der Duldsamkeit, sondern irreligiöse Farblosigkeit und Gleichgültigkeit gegen religiöse Gesinnung und damit auch gegen konfessionelle Unterschiede. Mit der Verwischung jedes Wertunterschieds der Konfessionen und Religionen verbindet sich aber häufig ein intensiver Hass gegen tiefere Religiosität. Leute, die nicht genug von Toleranz reden können und am liebsten alle Religionen ineinanderrühren möchten, auch im allgemeinen einen ostentativen Indifferentismus zur Schau tragen, erwachen oft zu einem unduldsamen Fanatismus, wenn es echte intensive Frömmigkeit zu bekämpfen gilt. Von diesem Schlage sind viele Hasser und Verleumder der Mission.

Das bekannte Schlagwort: „Toleranz, nur nicht nicht gegen die Intoleranz!“ ist falsch. Denn die berechnete, ja notwendige Gegenwirkung gegen fanatische Intoleranz ist ebensowenig Unduldsamkeit wie die Gegenwirkung gegen Mörder und Diebe.

Die Duldsamkeit als sittliche Gesinnung entspricht dem Liebesgeist des Herrn, der die Mühseligen und Beladenen erbarmend zu sich gerufen, der überhaupt keinen andern Weg der Seelenführung als den liebevollen Hineinziehen in die Gesinnung des Reichs Gottes gekannt hat, und beruht auf der Einsicht, dass innerliche Religiosität nicht durch Mittel der Gewalt begründet werden, sondern nur aus freier Entwicklung des Gottesbewusstseins erwachsen kann. Trotz gewisser Wahrheitsüberzeugung und freudigen Wahrheitseifers erkennt der Christ die Mannigfaltigkeit der Religionen und Konfessionen und religiösen Richtungen dahin an, dass er jedem Individuum das Recht der selbständigen Bildung seiner religiösen Überzeugung zugesteht. Damit ist der feurige Missionstrieb, die ungläubige Welt zum Kreuz Christi zu führen, keineswegs beeinträchtigt. Aber mit dem Eifer, die christliche Frömmigkeit zur Menschheitsreligion auszudehnen, verbindet die Duldsamkeit die schonende Zurückhaltung, die niemandem etwas aufzwingt und aufdringt, sondern jedem die Freiheit der Annahme oder Ablehnung des Worts Gottes unbeeinträchtigt lässt. In der Toleranz liegt also die prinzipielle Anerkennung der Gewissensfreiheit als genuinen Rechts jeder menschlichen Individualität oder als ursprünglichen Menschenrechts. Es liegt ferner in ihr die christliche Geltendmachung des Rechts der christlichen Freiheit der Kinder Gottes, auf Grund der individuellen Glaubensentwicklung der persönlichen Überzeugung zu folgen.

Da unter Duldsamkeit von manchem die Verschwommenheit verstanden wird, die alle Ansichten als gleichwertig und gleichberechtigt anerkennt, so ist zu betonen, dass christliche Duldsamkeit nichts mit Charakterlosigkeit und Unklarheit zu tun hat. Die Liebe, die das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen wollte, hat den Herrn nicht an dem Eifer gehindert, die Krämer aus dem Tempel zu treiben und den Pharisäern das Gericht zu verkündigen. Und so gehört auch nicht zur christlichen Liebe, Reich Gottes und Welt, Glauben und Unglauben gleichzustellen: das ist nicht Duldsamkeit, sondern Christusverleugnung.

Es ist aber völlig unrichtig, die Energie und Geltendmachung der Selbstgewissheit christlicher Überzeugung, nach der allein in Christo das Heil ist, ausser ihm die Verdammnis (Apg. 4, 12), Unduldsamkeit

zu nennen. Vielmehr wäre, da Christus der Weg zum Leben ist, die Unterlassung dieser Verkündigung Lieblosigkeit.

Der Beschränktheit mancher Rationalisten fällt aber Schriftgläubigkeit und Bekenntnistreue ohne weiteres mit Orthodoxie und Intoleranz zusammen. Und wie rücksichtslose Unduldsamkeit zeichnet viele Rationalisten aus! Die Liebesgesinnung der Duldsamkeit soll aber nicht bloss die interkonfessionellen Verhältnisse bestimmen, sondern auch die innerkirchlichen. Nur muss diese, dem Wesen des Reichs Gottes entsprechend, Hand in Hand gehen mit der Bekämpfung der Christusfeindschaft.



## 2. Abteilung.

### Die Liebe in Beziehung zu den konkreten Gemeinschaften.

---

#### § 82.

#### **Die konkreten Gemeinschaften.**

Gass, Geschichte der christlichen Ethik. B. 2. Berlin 1886. 1887. Blanckmeister, Die Pietät. Stuttg. 1890. Hönnicke, Studien zur altprotest. Ethik. B. 1901. Stein, Autorität. Jahrb. f. Gesetzg. L. 1902.

Da die christliche Liebe gemeinschaftserhaltend und gemeinschaftstiftend ist, so liegt es nach reformatorischer Lehre in ihrem Wesen, die gegebenen Gemeinschaftskörper, in denen die christliche Persönlichkeit in leiblichem, geistigem und geistlichem Wachstum sich ausgebildet hat, nicht nur sittlich anzuerkennen und zu bejahen, sondern auch durch ihre Mitwirkung zum Aufbau solcher Ordnungen und Gemeinschaftsformen diese sittlich fortzubilden. Solche Gemeinschaftskreise sind in erster Linie die aus dem Unterschied der Geschlechter erwachsende und der Fortpflanzung der Menschheit dienende Familie, in zweiter Linie die auf dem menschlichen Geselligkeitstribe ruhende und den Austausch der Gütererzeugung und des geistigen Lebens pflegende bürgerliche Gesellschaft und der auf der Gliederung der Menschheit in Völker ruhende und die Organisation einer in sich geschlossenen Kulturgemeinschaft herstellende Staat, und in dritter Linie die zwar der natürlichen religiösen Anlage entsprechende, aber im eigentlichen Sinne durch göttliche Offenbarung be-



gründete Kirche. Da in diesen Gemeinschaftskreisen die sittliche Bildung jedes einzelnen wurzelt, wie sie ihm fortwährend die wichtigsten sittlichen Aufgaben stellen, so ist es unsittlich, sich gleichgültig gegen sie zu verhalten oder sie zu negieren. Und da diese Gemeinschaftskreise die Grundpfeiler nicht nur aller menschlichen Gesittung, sondern sogar einer menschenwürdigen Existenz sind, so liegt im christlichen Glauben der sittliche Antrieb, sie nicht nur in ihrem reinen Bestand zu schützen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Christianisierung der Welt fortzubilden und zu vergeistigen.

1. Während die in der ersten Abteilung dargestellten Verzweigungen der Liebe in christlicher Bestimmtheit aus dem Glauben fliessen, wird das sittliche Handeln in den konkreten Gemeinschaftssphären vom christlichen Glauben zwar darum, weil diese göttlichen Ursprungs sind, aufgenommen, inhaltlich aber wird es durch die objektiven Anforderungen bestimmt, welche sich in ihnen an ihre Glieder für ihren geordneten Bestand und die regelmässige Vollziehung ihrer Funktionen stellen. Trotzdem ist das christlich sittliche Verhalten zu den Gemeinschaftsordnungen ein anderes als das nichtchristliche, weil die Anforderungen, welche dieselben zur Erhaltung und Förderung an das Verhalten der Einzelnen stellen, sehr verschieden aufgefasst und erfüllt, beachtet und berücksichtigt werden können. Ethisch genügt es nicht, solchen objektiven Anforderungen äusserlich zu entsprechen; sondern die sittliche Persönlichkeit wird dieselben in lebendigem Verständnis aufnehmen und in persönlicher Gesinnung durchzuführen bemüht sein. In den konkreten Gemeinschaftssphären ist äussere Vollziehung von Pflichten ohne sittliche Gesinnung denkbar. Der Staat z. B. fordert Beobachtung der Gesetze, ohne nach der Zustimmung der Überzeugung zu fragen. In Familie, Kirche und Staat erwächst Pflichterfüllung ohne sittliche Gesinnung oft der Macht der Gewohnheit, dem Druck der öffentlichen Meinung, der Sorge um Blossstellung oder der Furcht vor Strafe. Solche Entleerung der Pflicht von pflichtmässiger sittlicher Gesinnung nährt aber die Keime der innern Auflösung. Gesund ist das Gemeinschaftsleben nur da, wo seine Erhaltung und Förderung in sittlicher Gesinnung wurzelt; und diese bestimmt sich stets nach der religiösen Gesinnung.

Für den gläubigen Christen ist das sittliche Verhalten in den konkreten Gemeinschaftssphären nicht bloss geleitet durch den allgemeinen Gesichtspunkt ihrer Erhaltung und Förderung,

sondern beherrscht durch die Idee des Reichs Gottes, also den höchsten Absichten Gottes in Beziehung auf die Menschheit untergeordnet. Wenn damit die Entfernung alles Unchristlichen aus diesen Gemeinschaften und möglichste Christianisierung derselben für das sittliche Handeln massgebend wird, so werden diesem dadurch nicht fremde Ziele gesteckt, sondern vielmehr die höchsten Aufgaben gestellt, wie sie religionslose Moral weder zu begreifen noch zu erfassen imstande ist. Irreligiöse Gesinnung entleert auch die sittliche Pflichterfüllung in den konkreten Gemeinschaftskörpern; christliche Religiosität führt sie zur höchsten Vollendung. Die sündigen Elemente sind in ihnen stets ungesunde Fermente, die christlichen Kräfte stets antiseptische Kräfte der Erhaltung. Indem also der christliche Glaube dieselben von aller Sünde, aus der Störungen und Schädigungen erwachsen, zu reinigen, mit christlichem Geist und Sinn zu durchdringen und in religiöser Tendenz auf Förderung des Reichs Gottes fortzubilden sucht, wird die christliche Frömmigkeit der wirksamste sittliche Halt derselben.

Gegen die gegebene Darlegung lässt sich nicht die katholische Schädigung von Familie und Staat ins Feld führen, da der Katholizismus hierin von den christlichen Prinzipien abwich. Im übrigen bestätigt die Geschichte, dass der Halt von Familie und Staat stets die Religion war. Der atheistische Sozialismus löst beide auf. In der Antike hatten Familie und Staat solange Bestand, wie die Religion feststand; mit ihrer Auflösung verfielen auch Familie und Staat der Auflösung. Und nachdem die antike Religion, die wesentlich Volks- und Staatsreligion war, zersetzt war, blieb dem kaiserlichen Rom gar nichts anderes übrig, als sich in der christlichen Kirche, die tatsächlich die einzige wirksame moralische Macht im römischen Reich war, eine neue innere Stütze zu geben. Aber indem die katholische Kirche, den christlichen Prinzipien widersprechend, sich auf Grund der bischöflichen Organisation im Abendland als ein Staat im Staat und über den Staaten durchbildete, entstand ein Gegensatz zwischen dem Weltreich der angeblichen *civitas dei* und den Staaten, durch den der Staat, der an der Kirche als sittlicher Macht und Kulturmacht den innern Halt haben sollte und tatsächlich in vieler Beziehung hatte, durch die Kirche, die geworden war, was sie nicht sein sollte, kirchlicher Staat, die schwerste Schädigung erfuhr. Die bürgerliche Gesellschaft wurde beeinträchtigt durch die Erhebung des Klerus zum ersten Stande, die in sich widerchristlich ist (Matth. 23,8 ff.). Und die Familie wurde herabgedrückt durch die klerikale Herrschaft, durch die Gewissensvergewaltigung des Beichtstuhls und durch die Aufnahme der Ehelosigkeit in das christliche Lebensideal, die nicht dem Christentum, sondern der spezifisch katholischen Entwicklung des Kirchentums zur Last fallen.

2. Wenn das Mittelalter nur die auf Offenbarung ruhende Kirche als göttliche Stiftung anerkannte, so brachte die Reformation den göttlichen Ursprung auch für die Familie und den Staat zur Geltung, obgleich der Unterschied der Herkunft aus Offenbarung und aus der Schöpfungsordnung bleibt. Aber indem *oeconomia*, *politia*, *ecclesia* als die „drei Gottesstifte“ (*hierarchiae*) anerkannt wurden, welche das sittliche Handeln nach Gottes Willen in Anspruch nehmen, dachte Luther nicht daran, dasselbe in diese Gottesordnungen aufgehen zu lassen. Aber in der Zeit der protestantischen Orthodoxie verdrängte eine Neigung, die Moral in die Lehre von den „drei Ständen“ (*status oeconomicus*, *politicus*, *ecclesiasticus*) aufgehen zu lassen, die tiefere Würdigung der christlichen Liebe, die erst durch den Pietismus in Erneuerung der reformatorischen Ethik wieder in ihre Rechte eingesetzt wurde.

Auf luther. Boden hat Hieronymus Weller die Umbiegung der Ethik in Pflichtenlehre nach dem Schema der drei Stände 1552 vertreten. Dieser Abweg wurde begünstigt durch die Mitbehandlung der Ethik in den *Loci*. Allerdings ging sie ja nicht in die Dreiständelehre auf. Aber diese bestimmte in der Zeit der Orthodoxie in steigendem Masse das Anschauungsbild jener, das gezeichnet wird durch das Wort Johann Herrmanns (1647):

„Gib, dass ich tu mit Fleiss,  
Was mir zu tun gebühret,  
Wozu mich dein Befehl  
In meinem Stande führet.“

„Und wenn in meinem Amt  
Ich reden soll und muss,  
So gib den Worten Kraft  
Und Nachdruck ohn' Verdruss.“

Typisch für die Behandlungsart ist in Baiers *Compendium theologiae mor* die Entfaltung der Pflichten in bezug auf die *tres status hierarchici* im speziellen Teil des 3. den wesentlichen Stoff der Moral enthaltenden Hauptteils (unter dem Titel *de mediis ad sanctimoniam vitae ducentibus*), während der allgemeine Teil über Gesetze, Tugenden und Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Nächsten handelt. Noch Daub hat die spezielle theologische Moral als Pflichtenlehre im weitesten Umfang durchgeführt. In Pfeiderers Grundriss ist die Dreiständelehre in Form der Sozialethik wieder aufgelebt (aber so, dass mit dem Staat die Gesellschaft kombiniert ist).

Das sittliche Handeln geht so wenig in die konkreten Gemeinschaftspflichten auf, dass es seinen christlichen Charakter überhaupt nur dann behauptet, wenn es sich aus seinem innern

Lebenstrieb heraus in seiner eigentümlichen Kraft gegenüber den Mitmenschen so betätigt, dass es in diese universale sittliche Gesinnung auch die Anforderungen der besondern Gemeinschaftsphären aufnimmt. Ein Mensch, dessen Impulse zum Handeln in diese objektiven Anforderungen aufgehen, ist trotz sittlicher Handlungen in sich unethisch, weil ihm die innere sittliche Triebkraft abgeht. Ethisch ist nur derjenige, dessen sittliches Handeln so von innen herauswächst, dass die immanente Liebesgesinnung auch die äussern Beziehungen durchdringt. Nur da, wo vermöge der innerlichen Gebundenheit an Gott sich eine sittliche Durchbildung der Person vollzieht, welche den ethischen Trieb von innen heraus in den Dienst der Menschheit stellt, werden auch die objektiven Pflichten religiös geadelt und in eine höhere sittliche Sphäre erhoben. Durch diese Aufnahme in die christliche Glaubensgesinnung wird die Erfüllung der einfachsten Pflichten zu einem Gottesdienst. Dieser reformatorische Grundsatz, der die anspruchslöse Tätigkeit häuslicher Pflichterfüllung, wenn im Glauben vor Gottes Augen vollzogen, kirchlichem Handeln an sittlichem Wert vollkommen gleichstellte, bedeutete eine fundamentale Umwälzung gegenüber der mittelalterlichen Moral, welche die Tendenz befolgte, Kirchliches und Christliches gleichzusetzen.

Luther: „Gott gebe, dass ein jeder seinen Nächsten dafür ansehe, wenn er ihm dient, dass es Gott sei gedient, so würde die ganze Welt voll Gottesdienst sein. Ein Knecht im Stall, eine Magd in der Küche, ein Knabe in der Schule, die wären eitel Gottesknechte und Gottesdiener, wenn sie solches mit Fleiss täten, was ihnen zu tun von Vater und Mutter, von Herren und Frauen im Hause auferlegt wird. Also würde ein jeglich Haus eine rechte Kirche sein, darin nichts denn lauter Gottesdienst geübt würde.“ Luthers Äusserungen in dieser Richtung sind zahllos. Ich entnehme dieses Zitat aus Buchwald, So spricht Dr. Martin Luther. Berlin 1903. S. 134.

Rationalistische Entstellung der reformatorischen Lehre ist aber die Darstellung, als wenn Berufstreue in den natürlichen Gemeinschaftsphären als solche schon Mitarbeit an der „sittlichen Aufgabe des Reichs Gottes“ sei. So sagt Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. § 57: „Das Handeln in den engern und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reichs Gottes untergeordnet und direkt auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten jedem obliegende regelmässige Arbeitstätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird.“

3. Wenn nach reformatorischer Lehre kirchliche Anforderungen mit den Anforderungen weltlicher Ordnungen in gleiche

Linie traten, so konnte doch die Frage entstehen, ob jene diesen oder diese jenen vorzuordnen sind. Die erstere Auffassung nähert sich dem katholischen Schema an, die letztere erscheint der Gefahr zu unterliegen, die religiösen Interessen preiszugeben.

Katholisierend ist schon die Zweiteilung des Kalixt in *status ecclesiasticus* und *status secularis* oder *laicus*, aber auch Luthardts Voranstellung der Kirche als der Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt vor die andern Gemeinschaften. Denn hier ist die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren verwechselt. Allerdings steht das Leben der Wiedergeburt über dem natürlichen Leben. Aber die äussere Kirche ist nicht schon die Gemeinschaft der Wiedergeburt und bindet nicht das Heil. Also kann der Christ sehr wohl in die Lage kommen, die äussere Kirche hinter Haus und Staat zurückzustellen. Nur in dem Falle ist die Zurückstellung der sichtbaren Kirche hinter Familie und Staat unsittlich, als diese zugleich einen Verzicht auf den heilsnotwendigen Lebensinhalt bedeutet, z. B. das Verlassen seiner Kirche aus Familieninteressen oder Staatspolitik ist sittlich verwerflich.

Die Herabsetzung des Weltlichen zu gunsten des Geistlichen, die im Katholizismus hierarchisches Gepräge hat, kehrte im Anabaptismus vermöge der schroffen Entgegensetzung von Reich Gottes und Welt in Form von gesetzlicher Ausschlusslichkeit wieder in Gegensatz gegen staatliche Ordnungen. Darum lehrte der 16. Artikel der Augustana, *quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera dei*. Vgl. Conc. Form. 12. Die anabaptistische Verirrung ist bei den Nazarenern erneuert. Einige Pietisten haben unter Einflüssen der katholischen quietistischen Mystik sogar die Ehe herabgesetzt.

Während nach katholischem Schema die kirchliche Gebundenheit jeder andern Gemeinschaftsbeziehung unbedingt vorangeht, ist bei der protestantischen Gleichstellung der verschiedenen Pflichtverhältnisse eine durchgängige Über- oder Unterordnung ausgeschlossen. Jedenfalls aber stehen staatliche Pflichten rechtlicher Art in erster Linie, weil sie durch Zwang aufgenötigt werden. Nur dann könnten sie diese Stellung nicht beanspruchen, wenn Jesus Vorschriften gegeben hätte, die Staatspflichten hindern — was nicht der Fall ist — oder wenn der Staat Forderungen stellte, welche der religiösen Überzeugung widersprechen — und dieser Fall würde die Notwendigkeit des Martyriums ergeben.

Die Behauptung Rothes, dass es jeder sittlichen Gemeinschaft wesentlich sei, zugleich religiöse Gemeinschaft zu sein, wie die Sittlichkeit zugleich wesentlich Frömmigkeit sei, kommt gegenwärtig für die Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit wenig mehr in Frage, obgleich im Pantheismus immer eine gewisse Tendenz liegt (wie bei Fechner), Religion und Sittlichkeit gleichzusetzen.



4. Da auch ohne Ausbildung staatlicher Organisation eine irgendwelche Gesellschaftsordnung besteht (wie z. B. bei den alten Germanen) und die bürgerliche Gesellschaft auch im Staat ihre relativ selbständige Bedeutung behauptet, ist die blosse Dreiteilung der Gemeinschaftskreise in Familie, Staat und Kirche unvollständig.

Alle andern Einteilungen sind unlogisch oder unklar. Unlogisch ist z. B. Hofmanns und Luthardts Gliederung in Kirche, Familie, Staat und Menschheit, indem hier die geordnete Beziehung zu der konkreten Gemeinschaftskörpern mit der ungeordneten Menschheitsgemeinschaft zusammengestellt wird. Am meisten Unsicherheit hat die Frage nach der Eingliederung von Kunst und Wissenschaft erzeugt, während doch klar sein sollte, dass Kunst und Wissenschaft keine konkreten Gemeinschaftskörper sind. Schleiermacher spricht in der philosophischen Ethik in der Güterlehre unter „den vollkommenen ethischen Formen“ von Staat und Wissenschaft, Kirche und freier Geselligkeit. Dorner hat die Dreiteilung: die sittliche Grundgemeinschaft oder den Hausstand, die besonderen durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten sittlichen Gemeinschaften, nämlich Staat, Kunst und Wissenschaft, und die absolute Sphäre, die religiöse Gemeinschaft. Hieran ist die Auffassung des Staats als durch Reflexion erzeugt ebenso unrichtig wie die Gleichstellung von Staat, Kunst und Wissenschaft. Rothe rechnet in das System der Staatspflichten, abgesehen von den politischen die künstlerischen, die wissenschaftlichen, die geselligen und die öffentlichen oder bürgerlichen Pflichten. Aber wenn schon die geselligen nicht in das System der Staatspflichten gehören, so noch weniger die künstlerischen und wissenschaftlichen; ja letzteres zu behaupten, ist in sich unlogisch.

#### 5. Pietät.

Wenn jede Gemeinschaftsform, welche unser äusseres und inneres Werden getragen hat, unsere sittliche Dankbarkeit in Anspruch nimmt, so fordert jede, die der gereifte sittliche Sinn als unentbehrlich für die Gliederung der sittlichen Welt und ihren Zusammenhalt erfasst, unsere hingebende Anerkennung und unsere freudige Mitwirkung zu ihrem Aufbau. Es gibt ja auch eine romantische Pietät gegen absterbende Grössen. Es gibt auch eine sklavische Pietät, welche die Gewohnheit des Knechtsjochs liebgewonnen hat, wie bei manchen irreligiösen Katholiken die Gewöhnung an kirchlichen Gehorsam. Aber die wirklich ethische Pietät verbindet mit der natürlichen Dankbarkeit die Wertschätzung der Einsicht in die sittliche Unentbehrlichkeit und Wirkungskraft der betr. Gemeinschaftsform.

Die römische pietas war die Anhänglichkeit der innern Gebundenheit vermöge des Gewordenseins in bestimmten Verhältnissen. Während

also die religio die Verpflichtung gegen die Götter bedeutete (von religare), bezeichnete pietas (am relativ zutreffendsten vielleicht „Treue“ zu übersetzen) die Ehrfurcht gegen die Grössen des Bodens, in dem das Individuum wurzelte. In aller Pietät liegt also etwas Naturhaftes. Impietät bedeutet unnatürliche Roheit. Die bloss naturhafte Pietät haftet an der Entwicklung der Gesamtverhältnisse. Im Christentum aber soll die natürliche Pietät ihre ethische Klärung und Weihung erhalten. Es kann nicht darauf ankommen, etwas Abgestorbenes künstlich zu konservieren: z. B. die Pietät gegen das frühere absolute Königtum u. dergl. Dagegen die Pietät gegen das ethisch Begründete und Berechtigte muss durch die Ausscheidung des lediglich Gewöhnungsmässigen und durch die Erkenntnis des für den ethischen Aufbau der Gesellschaft Wertvollen vertieft werden.

Wie öfter in der Geschichte der Moral Nebenbegriffe zu Hauptbegriffen gestempelt werden, so hat in einer Zeit, in der die Wogen der Aufklärung mit dem Veralteten auch das gute Alte wegzuspülen drohten, Justus Möser († 1794) in edel und verständig rückblickendem Geist die Pietät als Eckstein und Quell der Moralität gefeiert. Hat diese Idee bei ihm auch antike Färbung, so sprach doch in ihr gesunder deutscher Sinn realistisches Verständnis für das der öffentlichen Sittlichkeit und dem Volksleben Heilsame aus.

Während der Katholizismus die Pietät gegen die Kirche so einseitig pflegt, dass dieser gegenüber alle natürlichen Pietätsverhältnisse zurücktreten müssen, gibt der Protestantismus auch diesen ihr Recht. Denn die göttliche Offenbarung negiert nicht die natürliche Schöpfungsordnung, sondern heiligt sie. Gratia non tollit, sed sanat naturam.

Pietät bedeutet nicht urteilslose Abhängigkeit von Sitte und Überlieferung. Tertullian hat de virg. vel. 1 gesagt: Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit, Cyprian ep. 74: Consuetudo sine veritate vetustas erroris. Aber bei Bruch mit der Überlieferung wahrt die Pietät die Ehrfurcht vor dem Ehrwürdigen.

§ 83.

## Die Pflicht.

Schleiermacher, Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs. Werke zur Phil. B. 2. Bruch, Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs. Stud. und Kr. 1848. Koppelman, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. L. 1888. Kant und die Grundlage der christlichen Religion. Gütersloh 1890. Lemme, Die segensvolle Rückwirkung treuer Pflichterfüllung auf das innere Leben. Bonn 1892. Krarup, Ethik. Fr., L. u. T. 1897. Sieffert, Kasuistik. Realenc. 10. B.

L. 1901. Aall, Macht und Pflicht. L. 1902. Benz, Die sozialen Pflichten des Studenten. Basel 1903. Moll, Ärztliche Ethik. (Die Pflichten des Arztes.) St. 1903. Burger, Pflicht Realenc. 14. Bd. L. 1904.

Die Pflicht bezeichnet die Anforderung, welche die konkreten Gemeinschaftskörper unablehnbar an ihre Glieder stellen, denen in ihnen wertvolle Lebensgüter geboten werden. Recht und Pflicht sind Korrelatbegriffe: wo Rechte sind, sind Pflichten; wo Pflichten sind, sind Rechte. Die Pflicht ist aber nicht bloss ein rechtlicher Begriff, sondern auch ein ethischer. Denn über die juristisch greifbaren und formulierbaren Anforderungen hinaus erfasst die sittliche Persönlichkeit ihre Pflichten nicht aus dem Gesetz nach äusserem Zwang, sondern aus der inneren ethischen Gesinnung (Röm. 13,5). In der christlichen Persönlichkeit werden alle Pflichten entweder in die Nächstenliebe aufgenommen oder aus dem Geist der Nächstenliebe heraus gestaltet. Aber wo solche sittliche Gesinnung nicht von innen heraus wirksam ist, weisen die Pflichten auch den Gesinnungslosen in ihre Bahnen. Weil jeder irgendwie in Pflichtverhältnissen steht und irgendwie ihnen zu entsprechen gezwungen ist, bilden die Pflichten den Kitt der sittlichen Welt, indem sie den sittlichen Sinn des in ihnen Stehenden unwillkürlich sich gemäss beeinflussen und bilden. Aber bloss Pflichtmenschen sind und bleiben sittlich ganz unterwertige Individuen: wer damit zufrieden ist, die in den konkreten Gemeinschaftssphären erforderten Pflichten erfüllt zu haben, hat den Geist echter Moralität überhaupt noch nicht begriffen. Die Pflichtmoral, wie sie in der Aufklärung gepflegt und in der Kantschen Richtung ausgebildet ist, bewegte sich auf der Linie der Annäherung an wirkliche Ethik.

Officium (von ob und facere) ist eigentlich das Auferlegte, dann das durch die Rechtsverhältnisse aufgenötigte Handeln. Obligatio ist das Verbundensein, die Verbindlichkeit.

Das Wort Pflicht stammt von pflegen (ahd. plegan vom lateinischen placere), entspricht also der Anschauung des Gewohnheitsmässigen. Doch ist die Etymologie nie entscheidend für die Ausbildung des Begriffs. Im neueren Sprachgebrauch bezeichnet die Pflicht im Unterschied vom Individuellen die objektiven Anforderungen bestimmter gegebener Verhältnisse, in denen der Einzelne bestimmte Leistungen zu erfüllen hat.

Die oft gehörte Behauptung, dass die Stoiker den Pflichtbegriff in die Ethik eingeführt hätten, ist falsch, wie man schon daraus wissen könnte, dass die stoische Weltanschauung pantheistisch war, also aus sich einen Pflichtbegriff garnicht erzeugen konnte. Die griechische Volksmoral

enthielt in naiver Form die Vorstellung der Pflicht insofern, als sie den ethischen Wert des Bürgers an seiner sozialen Leistungsfähigkeit mass. Dadurch, dass Aristoteles' sittliche Anschauung sich an den für den Staat notwendigen Leistungen des Bürgers orientierte, trat bei ihm der Begriff des *δφείλημα* gelegentlich unter staatlicher Beleuchtung hervor. Im übrigen lag die Vorstellung einer pflichtmässigen Sittlichkeit der antiken philosophischen Ethik ziemlich fern. Weder im *καθήκον* noch im *κατόρθωμα* der Stoiker lag der Pflichtbegriff; jenes war das nach Gemeinvorstellungen Geziemende, dieses das naturgemäss Notwendige, das nach dem Wesen der menschlichen Vernunft Anerkennung fordert. Aber eine gesetzliche Ethik, die den Einzelnen unter Pflichtformeln gestellt hätte, lag ausserhalb des Gesichtskreises der Stoiker. Der Pflichtbegriff ist in die Ethik eingeführt durch Cicero, indem dieser in der Panaetius folgenden Schrift *de officiis* entsprechend der römischen politisch-sozialen Anschauung der Gebundenheit des Handelns an die bürgerliche Gesellschaft das stoische *καθήκον* nicht in richtiger Übersetzung, sondern in aktiver Fortbildung mit *officium commune* übertrug (*καθήκον* = *officium medium commune*, *κατόρθωμα* = *rectum perfectum*). Da aber in jenen Begriff die der Stoa nachgebildeten Morallehren sich fügen sollten, wurde *officium* bei ihm zu einem moralischen Begriff. In unbestimmter Zerflossenheit wurde er von Ambrosius *de officiis* übernommen, der zwar speziell die Pflichten der Kleriker beschreiben wollte, aber doch auf die *officia* im allgemeinen reflektierte. Das Gemisch von Tugend- und Pflichtenlehre, das Cicero begründet, und das Ambrosius in die Theologie übertragen hat, wurde wirksam das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart. Speziell unter dem Gesichtspunkt des das sittliche Handeln regelnden Gesetzes war man geneigt, die Verbindlichkeit und die Erfüllung des Gesetzes in den Pflichtbegriff zu fassen. Die Scholastik sowohl wie der Rationalismus (teilweis auch die Orthodoxie) hat die Pflicht als die Übertragung des Gesetzes auf den freien Willen, das Pflichtbewusstsein als das Sichgebundenwissen an das Sittengesetz angesehen. In diesem Sinne hat Baier die christlichen Pflichten bestimmt: *actiones hominis renati, quae vel ad habitum virtutis tendunt vel ex eo proficiscuntur, officii nomine appellari solent, quippe quod homini illi pro suo statu ac vita tota convenient et ex praescripto theologiae moralis sint exercenda*. Auch Buddeus verstand unter Pflichten die menschlichen Handlungen, die den göttlichen Gesetzen entsprechen. Indem nun aber durch die Aufklärung das Gesetz von dem göttlichen Gesetzgeber in die menschliche Natur übertragen wurde, floss die Pflicht mit dem Gesetz ineinander. Die naturrechtliche Moral von Pufendorf und Thomasius wie die philosophische Moral Wolffs sah in der Pflicht den natürlichen Ausdruck der allgemeinen sittlichen Vernunft. Pflicht war dem Rationalismus hiernach jede Handlung, zu der man sich durch die Vernunft im Sinne der *lex naturalis* verbunden weiss. Philosophische und theologische Moral traf so für J. D. Michaelis in der Pflichtenlehre zusammen. Nach Gellert war die Pflicht die innerliche Anleitung des Gewissens und der Ver-

nunft, die Güter, welche die Glückseligkeit ausmachen, zu behaupten und dem Endzweck, zu dem sie uns Gott gegeben hat, gemäss anzuwenden; Tugend die regelmässige Ausübung dieser Pflichten aus der rechten Absicht. In direkter Fortsetzung dieser rationalistischen Anschauung verallgemeinerte sich für Kant der Pflichtbegriff zum Gedanken des sittlichen Sollens oder des Handelns unter dem Gesetz. Indem er die Pflicht definierte als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz“, sah er die Pflicht nicht sowohl in bestimmten Anforderungen als in dem allgemeinen Bewusstsein der Verpflichtung. Hatte der Pflichtbegriff so allen konkreten Inhalt verloren, so verflüchtigte er sich zugleich durch das Zugeständnis Kants, dass es nicht möglich sei, in der Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewissheit auszumachen, wo eine pflichtmässige Handlung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe. So zerfloss der „erhabene grosse Name“ der Pflicht, dessen Apotheose in grossartiger Würde absticht von der mit der eigenen Glückseligkeit harmonierenden Pflicht des alten Rationalismus, bei Kant in blasse, lebenslose Allgemeinheit. Trotzdem oder vielleicht auch gerade deshalb imponierte die Erhabenheit der Kantschen Pflichtforderung einem innerlich entleerten Geschlecht, das erst in der napoleonischen Zeit lernen sollte, die heroische Phrase durch heldenmütiges Handeln zu ersetzen. Gerade vermöge der Verbindung der sittlichen Flachheit mit der pathetischen Phraseologie Kants macht die Moral des Rationalismus vulgaris einen so dürftigen Eindruck. Dem Kantianer Tieftrunk war das Pflichtgesetz das „Majestätsgesetz der vernünftigen und freien Weltwesen“; Religion und Moral fiel ihm zusammen: moralischer Glaube war ihm die Verehrung der Pflichten als göttlicher Gebote. Strenger und ernster war diese Tugendlehre der Selbstgesetzgebung als die Glückseligkeitstheorie der Wolffschen Aufklärung; aber öder war die letztere auch kaum gewesen.

In der Praxis viel wirksamer als das abstrakte Kant'sche Pflichtgebot wurde das aus dem Geist der Reformation und den brandenburgisch-preussischen Überlieferungen erwachsene, auf den Dienst des Staats gehende Pflichtbewusstsein Friedrichs des Grossen, dessen Beispiel auf die Fürstenhöfe fortwirkte, dessen Regierung das Volk mit Pflichtgefühl erfüllte und die nationale Erhebung vorbereitete.

Ein sonderbares Gemisch lebendiger Empfindung für die konkrete Vaterlandspflicht mit der abstraktesten Pflichtapotheose vertrat Fichte. Durch ihn ist im Anschluss an Kant die ungesündeste Übersteigerung des Pflichtbegriffs vollzogen. Indem er an Kants Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen anknüpfte, wurde ihm die Pflicht das einzige Ansieh, das es geben, aus dem sogar erst die Sinnenwelt erwachsen sollte dadurch, dass das Ich für die Betätigung seines Freiheitsstrebens einer Schranke an der Sinnenwelt bedürfe. Diese Absolutierung des Pflichtbegriffs führte einerseits zu einer Aufsaugung der Gottesidee durch die Pflicht, indem Gott die Ordnung der Welt ist, nach der Pflichterfüllung selig macht, andererseits zur Aufsaugung aller Moral in eine inhaltslose Pflichtformel, indem die Pflicht nichts ist als



das immanente Gesetz der Freiheit, durch welches das Ich als Wille in Aktivität tritt.

Schleiermacher, der der Pflichtenlehre gesetzliche Unproduktivität zum Vorwurf machte, folgte in der Auffassung des Pflichtbegriffs der Tradition der älteren Ethik, ohne dass doch bei seiner pantheistischen Vereinerleung von Natur- und Sittengesetz dieser für ihn eine erhebliche Bedeutung hätte haben können. Indem er ihn als allgemein ethischen Grundbegriff neben den des Guts und der Tugend stellte und unter Gut das Einssein von Natur und Vernunft, unter Tugend die Art, wie die Vernunft der Natur als Kraft innewohnt, verstand, fasste er die Pflicht als die Verfahrungsart in der Tätigkeit der Vernunft; die Pflichtenlehre sollte sein die Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung. Obgleich in dieser philosophischen Auffassung die lebendige Berührung mit der Wirklichkeit verloren war, hat sie doch in der Theologie fortgewirkt. Bürger z. B. hat die Pflicht als die Form des sittlichen Handelns bestimmt.

Die in der Mischung philosophischer und theologischer Anschauung geltende Durchschnittsansicht formulierte Rothe (§ 798) dahin, das sittliche Gut bezeichne das sittlich hervorzubringende Produkt, die Tugend die zur Produktion desselben geeignete Kraft, die Pflicht die Formel, welche die spezifisch taugliche sittliche Kraft bei ihrem Produzieren als Gesetz desselben innezuhalten habe. Wuttke hat die Pflicht gefasst als „die subjektive Verwirklichung des Gesetzes für eine bestimmte Person unter bestimmten Verhältnissen“, Luthardt als „das durch das Gewissen hindurchgegangene, also zum Bewusstsein gekommene, persönlich gewordene Gesetz in seiner konkreten Anwendung.“ — Ist das Gesetz der Wille Gottes, so bezeichnet also die Pflicht, was der Mensch im konkreten Fall persönlich Gott schuldig ist.“ Nach Martensen ist „die Pflicht der absolute Massstab der Moralität“. „So wenig es auf dem Gebiet des freien Willens etwas gibt, welches zu gering wäre, um durch die Pflicht bestimmt zu werden, so wenig gibt es etwas, das zu hoch und zu vornehm wäre, um unter der Form der Pflicht ausgedrückt zu werden.“

Scharling bestimmt die Pflicht als Offenbarung des Gesetzes. Stange findet im Unterschied vom Gesetz in der Pflicht die ethische Norm, indem er schon im Willensverhältnisse des Einen zum Andern das Sittliche sehen will. Der Neukantianer Krarup bestimmt die Pflicht als „die Formel, die in der Form des Gebots die Aufgabe angibt, die dem einzelnen Menschen in dem einzelnen Fall gestellt wird“, und setzt sie der Sache nach mit Ritschl in Berufstreue um: eine äussere Situation bietet ihr „den Stoff, dessen die allgemeine sittliche Forderung bedarf, um sich zu einer wirklichen Handlung ausbilden zu können“.

Wo die Pflicht als umfassender sittlicher Begriff gilt und die Tugend- und Pflichtenlehre das Anschauungsbild bestimmt, kann die Moral natürlich ebenso wie als Tugendmoral auch ganz oder grösstenteils als Pflichtmoral gelten. So hat in der reformierten Kirche im Anschluss an die Denkweise Calvins Danäus gesetzliche Pflichtmoral (1577)

aufgestellt, Lampe hat eine durchgeführte Pflichtmoral (1728) ausgebaut. Auf lutherischem Boden hat die Pflichtenlehre bei manchem, wie Joach. Lange, Mosheim u. a. eine überragende Stellung erhalten. Auch Wolff und Nachfolger von ihm wie Baumgarten und Reusch haben der Pflichtenmoral eine übermässige Geltung eingeräumt.

Obgleich im alten Pflichtbegriff stecken bleibend, haben doch Männer wie Oettinger und Beck, auch Harless, das Ungenügende der Pflichtmoral eingesehen und haben sie durch eine Lebensmoral ersetzen wollen.

Beck, Briefe und Kernworte. Gütersloh 1885: „Die christliche Ethik wird nur gedacht vom Standpunkt des Gesetzes als eine systematische Zusammenfassung von Geboten, Pflichten, nicht aber vom Standpunkt des Geistes als Lebenspädagogik. Was Geist! Jetzt kommt wieder das Wort Zucht, Disziplin. Sie soll den Geist ersetzen.“

1. Mit grundsätzlicher Klarheit ist die allgemeine sittliche Verpflichtung zu unterscheiden von der konkreten Pflicht.

Die allgemeine sittliche Verpflichtung bindet den Menschen vermöge der Objektivität der ethischen Norm hinsichtlich des Gesamtumfangs derselben an Gottes Willen und an die menschliche Gemeinschaft.

Diese allgemeine sittliche Verpflichtung kommt im Neuen Testament in dem Worte *ὀφείλειν* so zum Ausdruck, dass es die Bedeutung „schuldig sein, schulden“ innehält. (*ὀφειλή* und *ὀφείλημα* ist = „Schuld, Schuldigkeit“.) Noch einen spezielleren Sinn hat *ὀφείλειν* als Gebunden-sein durch Eid Matth. 23,16. 18. Aus dem konkreten Sinn der Pflicht in den allgemeinen Sinn der religiösen Schuldigkeit geht *ὀφείλειν* über Luk. 17,10. 1. Kor. 11,7. 10; und dieser tritt hervor 2. Thess. 1,3. 2, 13. Apg. 17,9. Die sittliche Schuldigkeit gegenüber den Brüdern ist in *ὀφείλειν* ausgesprochen Joh. 13,7. Röm. 15,1. 27. Die in der Erfahrung der Liebe Gottes in Jesu Christo begründete religiös-sittliche Verpflichtung des Gläubigen spricht *ὀφείλειν* aus 1. Joh. 2,6. 3,16. 4,11. Auf die unendliche Liebesschuld gegenüber der Menschheit geht Röm. 13,8.

In der Schrift „über das Gebet“ hat Origenes die *ὀφειλή* im Sinne der Schuldigkeit auf die allgemeine sittliche Verpflichtung bezogen und daher nach allen Seiten hin durchgeführt.

Bei Tertullian war die römische Anschauung vom officium noch lebendig. Aber die Gesetzlichkeit seines Rigorismus gab ihm die Neigung, die moralischen Vorschriften in straffe Pflichtformeln zu fassen. Und die katholische Beherrschung des Volks durch den Klerus führte vollends zur Überführung der Moralregeln in kirchliche Pflichtgebote.

Alle Pflichten sind konkret: es sind bestimmte Anforderungen objektiver Art, an deren Erfüllung das Individuum vermöge seiner sozialen Stellung gebunden ist. Während also die allgemeine sittliche Verpflichtung dem Wesen des Menschen ent-

spricht und sein Verhältnis zur menschlichen Gemeinschaft angeht, entspricht die Pflicht der Zugehörigkeit des Individuums zu bestimmten Gesellschaftsordnungen, die analog den Gütern, die sie ihm gewähren, Leistungen von ihm fordern. So verwertet die Heilige Schrift den Begriff der Pflicht nirgends zur Bezeichnung christlicher Sittlichkeit, sondern nur zur Bezeichnung der „Schuldigkeit“, die schon vor dem Christentum in den Gemeinschaftsverhältnissen feststeht (1. Kor. 7,3); es ist ein dem natürlichen Gesellschaftsleben angehörender Begriff (Röm. 4,4), der zur Bezeichnung des spezifisch Christlichen völlig ungeeignet ist. Aber da auch der Christ die den konkreten Gemeinschaftsphären angehörenden Pflichten zu erfüllen hat, nimmt die christliche Ethik den Begriff der Pflicht auf hinsichtlich der natürlichen ethischen Anforderungen, denen der Christ im Geist des Glaubens und der Liebe entspricht.

Ὁφειλή („Schuldigkeit“) lässt sich mit „Pflicht“ wiedergeben 1. Kor. 7,3 (vgl. Eph. 5,26). Im Übrigen kommt der Pflichtvorstellung am nächsten Röm. 4,4 (im Sinn einer gang und gäben Regel: dem Werke treibenden wird der Lohn nach Schuldigkeit angerechnet). Röm. 13,7 berührt auch den Pflichtenkreis ebenso, dass ὀφείλω als „Schuldigkeit“ nicht die Vorstellung des subjektiven Handelns, sondern des Objektiven, das jemand in öffentlichen Verhältnissen beanspruchen kann, innehält. Auf die Pflichten des Knechts bezieht sich ὀφείλω Luk. 17,10, auf die Pflichten der Eltern gegen die Kinder 2. Kor. 12,14, auf die Pflichten der Gemeindeglieder gegen Diener am Wort 3. Joh. 8.

Die mittelalterliche Verkirchlichung der Moral befolgte die Tendenz, die sittlichen Handlungen in kirchliche Pflichten umzusetzen. Zu einer gesunden Verbindung der Pflicht mit der sozialen Stellung lenkte Wiclif zurück: *faciat ergo quodlibet membrum ecclesiae, quod incumbit officio suo status*. Aber erst dadurch, dass Luther die Bedeutung des Berufs und der „drei Gottesstifte“ erkannte, gewann die Pflicht, die in ihnen zu üben ist, die ihr gebührende Stellung. Einen Abriss der Pflichten gab Luther im kleinen Katechismus in der Haustafel und im grossen Katechismus bei der Auslegung des 4. Gebots. Der 16. Artikel der Augustana betonte das Recht der *civilia officia* im Christenleben. Die sachgemässe lutherische Verbindung des Pflichtbegriffs mit der Lehre von den drei Ständen, begonnen von Hieronymus Weller, ging durch die Orthodoxie hindurch. Während aber daneben auch der allgemeinere Pflichtbegriff aus dem Mittelalter her fortwirkte, gelegentlich, wie wir sahen, die Moral überwuchernd, gelangte dieser in der Aufklärung zur Geltung. Und indem dieser als ein Parallelbegriff des Gesetzes gehandhabt wurde, teilte er die Geschicke der Auffassung des Sittengesetzes.

Gab Schleiermacher eine Pflichtenlehre in der philosophischen Ethik, so nicht in gleicher Weise in der theologischen, für die er sie als un-

geeignet erachtete. Es war ein Irrweg, wenn Rothe die Pflichtenlehre zum 3. Teil der theologischen Ethik machte; trotzdem sind ihm selbst Theologen wie Luthardt gefolgt, von Rationalisten wie Krarup garnicht zu reden.

Krarup kann sich nicht vorstellen, dass nicht das ganze menschliche Leben pflichtbestimmt sei. Es ist aber eine Erfahrungstatsache, die schon Fries der Kantschen Pflichtmoral in seiner Weise entgegengehalten hat, dass vieles unzweifelhaft von der echten Moral umfasst wird, was für keine Pflichtmoral greifbar ist. Z. B. die Versöhnlichkeit gegen Gehässigkeit, die Gütigkeit gegen Feindschaft — alles derartige ergibt sich aus der christlichen Nächstenliebe, liegt aber völlig ausserhalb des Pflichtgebots. Die Pflichtmoral bleibt darum niedere Moral.

Wie unzureichend sie ist, wird beleuchtet durch die Tatsache, dass viele treue Christen nur noch auf dem Krankenlager Gott loben können, in leidender Liebesgesinnung. Franz Härter hat gesagt: „Das wahre Tun ist oft ein gelassenes Dulden bei innerer Gebetstätigkeit.“

2. Wäre die Pflicht als spezialisierte Gesetzeserfüllung ein Korrelatbegriff des Gesetzes, so müsste die Konsequenz sein, dass die Pflicht gleich dem Gesetz ein vorchristlicher Begriff wäre, und diese Folgerung ist sachgemäss gezogen von Rothe, der meint, denjenigen, die noch nicht in wahrhaft sittlicher Gesinnung ständen, stelle in der Abnormität der sittlichen Entwicklung, wo die richtige Einsicht in die sittliche Aufgabe und die wirksame Richtung auf ihre Vollbringung fehle, die Pflicht das sittlich Notwendige vor Augen, wo aber die Tugend sei als tugendhafte Gesinnung und als tugendhafte Fertigkeit, habe die Pflicht keine Stelle, sondern da erwachse von selbst aus der Tugend, was die Pflicht als Formel verlange; hiernach wäre die Tendenz der Pflichtenlehre, sich selbst allmählich völlig überflüssig zu machen, und angebahnt müsse werden das sukzessive Verschwinden der Pflichtverhältnisse aus der sittlichen Welt (§ 798).

Diese Auffassung steht aber in unverkennbarem Widerspruch zu den Tatsachen. Pflichten behalten ihre objektive Geltung, abgesehen von der subjektiven ethischen Entwicklung. Pflichten wollen erfüllt sein, das Subjekt sei beschaffen, wie es wolle. Und weit entfernt, dass der gläubige Christ jemals den Pflichten entwachse, muss, während es auch mangelhafte oder gesinnungslose Pflichterfüllung geben kann, gerade er sich auszeichnen durch vertiefteste und vollkommenste Erfüllung der Pflichten. Denn durch keine noch so ausgezeichnete sittliche Gesinnung werden die objektiven Anforderungen der Gesellschaftsordnungen aufgehoben; aber indem sie vom Gläubigen in seine ethische

Gesinnung aufgenommen werden, erfüllt er sie mit gereiftem Verständnis und innerer Hingebung an die Menschheitsförderung.

Im Widerspruch dazu, dass die Pflicht nur vermöge der sittlichen Abnormität sich stellen soll, und in gewisser Übereinstimmung damit, dass sie als Ausdruck des Sittengesetzes gilt, behauptet Rothe, das Subjekt der Pflicht sei „allein der Christ, wie er entweder schon bekehrt oder doch wenigstens in der Bekehrung begriffen ist“.

Dass die Pflicht kein spezifisch christlicher Begriff ist, ergibt sich zur Evidenz daraus, dass von jedem Familienvater, Beamten u. s. w. Erfüllung der Pflicht verlangt wird, ganz abgesehen davon, ob er christliche Überzeugung und sittliche Gesinnung hat oder nicht, und dass tatsächlich Pflichterfüllung auch beim Atheisten möglich ist. Da aber die konkreten Gemeinschaftskörper wirkliche Förderung hinsichtlich ihrer Auffassung und Durchbildung nicht durch bloss tatsächliche Pflichterfüllung, sondern, da alle ethischen Faktoren fortwährend im Fluss sind, nur durch ihren innern Wert erfassende sittliche Gesinnung erfahren können, so ist ein grosser Unterschied zwischen der Pflichterfüllung, die nur der objektiven Gesellschaftslage entspringt, also dem Subjekt aufgenötigt ist, und derjenigen, die durch Gottesdienstes eingliedert, also von innen herauswächst. Z. B. Nächstenliebe getragen wird und sich dem religiösen Geist des kann ein Atheist als Sohn, Gatte, Vater pflichtgemäss handeln. Aber eine wirklich ethische Pflege des Familienlebens als einer sittlichen Grösse und einer Säule des sozialen Zusammenhalts kann nur von solchen ausgehen, welche die Familienpflichten in einer Gesinnung erfüllen, welche den Geist des Hauses mit dem Geist der Menschheitsförderung zu durchdringen durch ihren Glauben getrieben werden.

Die völlige Unhaltbarkeit der Rothe'schen Ansicht und damit überhaupt der vulgären Behandlung der Pflichtenlehre wird dadurch beleuchtet, dass Rothe, weil er Pflicht und Gesetz zusammenfallen lässt, die Unerfüllbarkeit der Pflicht behauptet (§ 798). Tatsache ist aber, dass der Mensch seine Pflichten erfüllen kann und soll. Ja, es gehört zum Begriff der Pflicht, dass sie erfüllt werden muss. Selbst irreligiöse Beamte ohne innere sittliche Gesinnung müssen und können ihre Pflichten erfüllen.

So kann dann natürlich auch die atheistische Ethik eine Pflichtenlehre aufstellen. Bentham, Landau, von Gizycki u. a. haben Pflichtenlehre.

Übrigens hat auf dem Standpunkt der biologischen Ethik Spencer die gleiche Position wie Rothe, „dass das Gefühl der Pflicht oder der



moralischen Verpflichtung etwas Vorübergehendes ist und in demselben Masse abnehmen muss, als die Sittlichkeit zunimmt.“

3. Wenn den Rechten Pflichten und den Pflichten Rechte entsprechen, so ist die Pflicht in erster Linie ein rechtlich-sozialer Begriff. Aber in die Ethik findet er dadurch Aufnahme, dass ein fundamentaler Wertunterschied besteht zwischen einer Pflichterfüllung, die den rechtlich ausgeprägten objektiven Anforderungen der konkreten Gemeinschaftskörper entspricht, und einer solchen, die aus sittlicher Gesinnung heraus dieselben zu fördern sucht. Dem Christen muss die sittliche Pflichterfüllung stets unendlich viel höher stehen als die rechtliche. Denn, was in den konkreten Gemeinschaftssphären diesen der Einzelne schuldet, ist für die rechtliche Regelung immer nur in sehr bedingtem Masse greifbar. Die Kinder haben ihre Pflichten gegen die Eltern sittlich noch lange nicht erfüllt, wenn sie den gesetzlichen Vorschriften nachgekommen sind. Die sittliche Pflicht greift in dieser Hinsicht über die Rechtspflicht hinaus, geht auch gelegentlich von ihr abweichende Bahnen, wenn die gesetzliche Regelung der Pflicht in unchristlichem Geist erfolgt ist. Die Pflicht kann ferner freudig oder widerwillig, verständnisvoll oder geistlos erfüllt werden; erst die christliche Liebe beseelt die Pflichterfüllung über den sozialen Dienst hinaus zu ethischem Gemeinschaftsaufbau.

In diesem Sinne lässt sich die Unterscheidung von Rechtspflicht und Liebespflicht so aufnehmen, dass jene auf die juristischen Formulierungen der objektiven Anforderungen der Gemeinschaftskörper geht, diese das auch ohne Gesetz und Recht der religiös-sittlichen Gesinnung entsprechende Sichverbundenwissen zu bestimmten Leistungen in jenen Ordnungen ausspricht. Rechts- und Liebespflicht orientieren sich an einander. „Aber kein christlicher Vater kann sich einbilden, der Pflicht gegen seine Kinder genügt zu haben, wenn er den Rechtspflichten gegen sie nachgekommen ist. Die Formulierung der Rechtspflichten muss eine dauernde Fortbildung durch den Geist des Christentums erfahren.“

Die Kombination der Pflichten gegen Gott, gegen die Nächsten und sich selbst mit den in den drei „Ständen“ zu übenden Pflichten ergab schon in der Zeit der Orthodoxie die schülerhafte Einteilung in allgemeine und spezielle Pflichten. Reinhard hat die Pflichten (der Liebe) nach Vorstellen, Fühlen und Wollen zerlegt in Pflichten der christlichen Weisheit, des christlichen Sinns und des christlichen Betragens und Lebens.

Besser war die Unterscheidung von Rechtspflichten und Liebespflichten; aber gemeint war sie in dem Sinne der unklaren Vermischung der allgemeinen sittlichen Verpflichtung mit der konkreten Pflicht, wobei man sich der Beobachtung dessen, was in Wirklichkeit Pflicht ist, nicht ganz entziehen konnte. Indem man die Rechtspflichten als durch das Gesetz erzwingbar, die Liebespflichten als der Freiwilligkeit angehörig ansah, nannte man jene *officia perfecta*, diese *imperfecta*. Die Unterscheidung ist in dieser Form verfehlt, da die Befassung des Liebeshandelns unter den Gesichtspunkt der unvollkommenen Pflicht an sich eine Degradierung desselben ist.

Wird die Unterscheidung von Rechts- und Liebespflicht, wie es sachgemäss ist, lediglich auf die konkrete Pflicht bezogen, so ist bloss rechtliche Pflichterfüllung die unvollkommene. Aber Pflichterfüllung im Geist der Liebe ist nicht schon an sich vollkommen, sondern da in der Pflicht ein objektiver und subjektiver Faktor konkurrieren, nur dann, wenn die objektiven Anforderungen der Pflicht zur Durchführung kommen. Es gibt einen christlichen Gefühlsindividualismus, der über lauter Geistigkeit die Erfordernisse der Wirklichkeit leicht nimmt. Vortreffliche Christen diskreditieren das Christentum manchmal dadurch, dass sie es in ihrem Amt an dem erforderlichen Berufseifer und dadurch an der gerade bei ihnen gesuchten Leistungsfähigkeit fehlen lassen.

Wenn der Christ auch den Grundsatz befolgen muss, seine Pflichterfüllung niemals in die blossе Rechtspflicht aufgehen zu lassen, so kann es doch Fälle geben, in denen es sittlich berechtigt ist, sich auf die Rechtspflicht zurückzuziehen, z. B. ist mancher Vater in dieser Lage gegenüber dem Sohn, der die Elternliebe statt mit Dankbarkeit mit Rücksichtslosigkeit und Feindseligkeit vergilt, mancher Beamte, der durch Gewissenhaftigkeit und Pflichteifer in Kollision mit dem Schlendrian des Bureaukratismus gerät u. s. w.

Die Unterscheidung der geordneten Rechtspflicht von der Verbindlichkeit der Vertragspflicht kommt für die Ethik nur in sekundärer Weise in Betracht, da für die letztere, soweit sie nicht feste Verhältnisse schafft, die dann dem Gesichtspunkt der konkreten Pflicht unterstehen, die allgemeinen ethischen Gesichtspunkte der Zuverlässigkeit gelten.

Schleiermacher hat die Pflicht eingeteilt in Rechtspflicht, Berufspflicht, Liebespflicht, Gewissenspflicht.

4. Treue ist der durch bestimmte Versprechen gelobten Pflicht gemässe Selbstgleichheit des Verhaltens gegen andere. Sie gehört nicht der christlichen Nächstenliebe, sondern der moralischen Verbindlichkeit der bürgerlichen Verhältnisse an. Aber in diesen muss der Christ sie in seine religiöse Gesinnung aufnehmen und darum in innerlicher Auffassung bewähren.

Durch die Ablegung von Gelöbnissen tritt nämlich eine Reihe von Pflichten unter die Beleuchtung von Vertragspflichten. Die Bewährung der Zuverlässigkeit in diesen ist die Treue.

Es ist vollkommen sachgemäss, wenn der Eintritt in bestimmte Pflichtverhältnisse durch Inpflichtnahme in Form von Gelöbnissen sich vollzieht: z. B. im Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen, beim Antritt von Ämtern und bestimmten Berufsarten, beim Eingehen der Ehe, beim Zutritt zu Vereinen u. s. w. Und in Anbetracht der menschlichen Unzuverlässigkeit, die solche Gelöbnisse notwendig macht, fügt sich ihnen der Christ als menschlicher Ordnung. Für den Gläubigen mag vermöge der christlichen Wahrheit und Zuverlässigkeit dadurch die Gewissenhaftigkeit nicht gesteigert werden. Immerhin ist in vielen Fällen für ihn die öffentliche Form des bindenden Versprechens ein Schutz gegen verführerische Anforderungen und eigene Willkürneigungen. Aus der Beobachtung heraus, dass es oft auch Gläubige an der wünschenswerten Zuverlässigkeit fehlen lassen, nimmt auch die Kirche Gelöbnisse ab, z. B. das Amtsgelöbnis, das Ehegelöbnis.

5. Hat die Vermischung des Pflichtbegriffs mit der allgemeinen sittlichen Verpflichtung bei vielen zur Gestaltung der Ethik als Pflichtenlehre geführt, so ist diese als unterchristlich zu verwerfen sowohl in der hierarchisch-gesetzlichen wie in der rational-idealistischen wie in der sozial-utilitaristischen Form. Aber auch die Aufstellung der Pflichtenlehre als eines Hauptteils der Ethik wird dem christlichen Liebesgeist nicht gerecht und ist nur in der philosophischen Ethik brauchbar.

Sowie mit Ausbildung des katholischen Klerikalismus das sittliche Leben unter die Herrschaft der kirchlichen Vorschrift trat, bestimmte die gesetzliche Pflichtenlehre die Moral, ob man sie nun in Form der Pflichten- oder der Tugendlehre durchführen mochte. Der hierarchische Katholizismus kann wegen seiner kirchlichen Gesetzlichkeit von der Behandlung des Sittlichen in Form einer Summe von statutarischen Geboten, deren Befolgung der kirchlichen Pflicht untersteht, nicht loskommen. Ob man da die Ausdrücke *leges*, *mandata*, *praecepta* oder *officia* anwendet, ist sachlich indifferent.

Indem die Engländer Clarke und Wollaston dem Menschen das Sittliche nicht von innen, sondern von aussen durch die objektiven Weltverhältnisse gegeben sahen, bauten sie die Moral als präzeptive Pflichtenlehre aus. Der moderne Utilitarismus vermeidet diese meistens durch den reinen Subjektivismus der Verpflichtung.

Die unvermeidliche Folge der Behandlung der Moral als Pflichtenlehre ist, wie Amesius († 1633), Alsted († 1638) und andere Moralisten verdeutlichen, die Kasuistik. Denn wenn in falscher, von Luther schon verurteilter Umsetzung des Sittlichen in blosses Sollen dieses aus dem Innern in das Äussere verlegt wird, und das Gesamtgebiet der sittlichen Verpflichtung in objektive Pflichtformeln umgesetzt werden soll, so ist die Kollision dieser Formeln in Form von *casus conscientiae* ganz un-

vermeidlich, weil das sittliche Handeln durch das falsche Anschauungsbild der Abhängigkeit von einer ungeordneten Reihe von Vorschriften beherrscht wird. Die Kasuistik ist also an sich ein Zeichen ungesunder Veräusserlichung der Moral. Ihre Verwerflichkeit beleuchtet die Unrichtigkeit der landläufigen Behandlung des Pflichtbegriffs.

Ist die Kasuistik von der katholischen Moral unabtrennbar, so ist sie auf protestantischem Boden Symptom der Rücklenkung in falschen Objektivismus. Kants verkehrte Behandlung des Pflichtbegriffs macht seine rechtfertigende Ableitung der Kasuistik erklärlich. Veranlasst nach Schleiermacher die Unbestimmtheit der Formeln das Bedürfnis der Kasuistik, so sieht Rothe die Quellen der Kasuistik 1) in der Wandelbarkeit des Gesetzes, 2) in der Ergänzung des Gesetzes durch die individuelle Instanz; und zwar der rechtmässigen (nicht der sophistischen) Kasuistik, die man in der Ethik so wenig loswerde wie im Leben, weshalb die Pflichtenlehre wesentlich kasuistisch sei.

Ich verweise dem gegenüber auf Beck, Ethik II, 173 f. „Die christliche Verpflichtung wie die christliche Freiheit beruht nicht auf einem blossen Sollen und Nichtsollen, sondern auf einem Empfangen, auf einem Sein und Werden, auf dem Vorhandensein und stufenmässigen Wachstum des geistigen Liebeslebens im Subjekt.“ „Weil diese Bestimmung im Einzelnen sich nach den innern und äussern individuellen Lebensverhältnissen richtet, so können und dürfen auch für die einzelnen Individuen und Fälle keine objektiven Bestimmungen gegeben werden, wie dies die Kasuistik will mit ihrer Aufstellung von gewissen Regeln für alle vorkommenden strittigen Lebensfragen, als Ergänzung der Ethik.“ „Keine wahrhaft christliche Ethik kann und darf dem Einzelnen den selbständigen Entwicklungsgang abnehmen und ersetzen wollen mit kasuistischen Gewissens- und Lebensbestimmungen.“

---

## § 84.

### **Die Kollision der Pflichten.**

Erdmann, Über Koll. der Pflichten. Berlin 1853. Gust. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878. Beck, Vorlesungen über christliche Ethik. 2. Band. Gütersloh 1883. Schiller, Probleme aus der christlichen Ethik. Berlin 1888. Elsenhans, Politik und Widerstreit der Pflichten. Christl. Welt. 1899. Lemme, Kollision der Pflichten. Realenc. B. 10. L. 1901. G. S., Kollision der Pflichten. Korrespondenzblatt für die evangelische Konferenz in Baden. Karlsruhe 1901.

Unter dem Thema der Kollision oder des Widerstreits der Pflichten wird herkömmlich etwas Weiteres verstanden und behandelt, als streng genommen unter den Begriff fallen würde, nämlich das Nebeneinander

von sittlichen Anforderungen, die einander ausschliessen, also in dem Subjekt, dessen Handeln sie in Anspruch nehmen, den Konflikt des Widereinander hervorrufen. Soweit nämlich Tugendlehre, gemischt mit Pflichtenlehre, die Ethik bestimmte, wurde die Kollision der Pflichten ein Lieblingsthema derselben. Und wo die Ethik wesentlich in Form einer Pflichtenlehre ausgebildet wurde, war die Frage unvermeidlich, wie das ungeordnete Nebeneinander der „Pflichten“ bestehen könne, und was gelten solle, wenn die verschiedenen Anforderungen auf einander stiessen. Die Verwirrung des Sprachgebrauchs, der unter dem gleichen Namen der Pflicht rechtliche und sittliche Anforderungen verschiedener Art befasste, wurde noch dadurch gesteigert, dass die Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott den Anlass bot, unter dem ersten Titel die Interessen des Eigennutzes und die Neigungen der selbstischen Triebe in Konflikt mit den Anforderungen des sittlichen Bewusstseins und der Pflichtkreise zu bringen. Namentlich die Beobachtung, dass häufig nur Interesse und Neigung gegen Gewissen und Pflicht gestellt wurde, dass also die angeblichen Pflichtenkollisionen häufig nur erfundene oder eingebildete waren, erzeugte in der Neuzeit die Neigung, Pflichtenkollisionen in ihrer Realität zu leugnen.

Die Leugnung der Wirklichkeit von Pflichtenkollisionen gehört dem Formalismus an, der die Ethik so oft und tief geschädigt hat. Mochten einige Beispiele, die in der ältern Moral beliebt waren, sich als unnatürlich und gegenstandslos enthüllen, so kann doch ein offener und gesunder Sinn für die Wirklichkeit gar nicht leugnen, nicht nur, dass solche Kollisionen oft vorkommen, sondern dass sogar die tägliche Erfahrung ihre Tatsächlichkeit feststellt. Es gehört eine starke Geistesflachheit dazu, von den tiefen Konflikten, die das Leben, namentlich das moderne Leben wachruft, nichts zu empfinden, und eine ziemliche Äusserlichkeit, von ihnen nichts zu beobachten. Frank hat gesagt (System der Sittl. I, § 22, 7): „Nichts war törichter als zu behaupten, dass solche Konflikte bloss subjektiv, auf dem Gebiet des menschlichen Verständnisses vorhanden seien.“ Trotzdem ist auch von hervorragenden Ethikern, deren Geistestiefe und Beobachtungsgabe anerkannt wird, und die auch jene Konflikte sahen, die Realität der Pflichtenkollisionen abgelehnt oder aufgelöst, weil unrichtige Begriffsformulierung oder mangelhafte theoretische Auffassung des Ethischen ihnen dies aufzunötigen oder als Konsequenz zu ergeben schien. Andere steigerten die fast überall angenommene Notwendigkeit der Lösung der Kollision dazu, schon ihr Vorhandensein auflösen zu wollen. Aber daraus, dass etwa eine Lösung gefunden wird, folgt durchaus nicht, dass



gar keine Kollision vorhanden war. Und selbst die Behauptung, dass stets eine Lösung erfolge, entspricht den Tatsachen nicht.

Becks Behauptung, die Frage wegen Kollision der Pflichten sei eine kasuistische, ist völlig unrichtig.

Die Angabe Daubs und Rothes, die Bibel wisse nichts von Pflichtenkollisionen, scheitert schon an den Beispielen Abrahams (Gen. 22) und Davids (2. Sam. 24,12 ff.) Eine Pflichtenkollision ist ferner konstatiert in dem Falle, dass die Ausführung eines Gelübdes, dessen Innehaltung religiöse Pflicht war (Num. 30,3. Deut. 23,22 ff. Pred. 5,3. 4), sich in Anbetracht von Familienpflichten als schwer ausführbar erwies (Spr. 20,25); und die Lösung, die Jephtha (Richt. 11,35) fand, widersprach sicher dem Geist der alttestamentlichen Religion. Selbst weniger furchtbare Kollisionen führten auf alttestamentlichem Boden zur Lockerung der Verbindlichkeit der Gelübde. Den rabbinischen Grundsatz, der das religiöse Gelübde über die Familienpflicht stellte, hat der Herr als unsittlich verworfen (Matth. 15,5 f.).

Und wollte man sagen, diese Tatsachen gehörten der alttestamentlichen Stufe an (vgl. Luk. 20,22), so begegnen uns Kollisionen Matt. 8,22; 17,24 ff. Wenn der Herr bei den Kollisionen zwischen Bekenntnistreue und Gehorsam gegen die Obrigkeit (Matth. 10,17 ff.; Joh. 16,2) die religiöse Kraft gefordert hat, die selbst im Martyrium die Religionsfreiheit behauptet (Apg. 4,19; 5,29), so hat er doch vorausgesehen, dass nicht alle diese Kraft finden würden (vgl. Luk. 14,18 ff.). Und Paulus hat den Widerstreit zwischen der Berufspflicht der Bekämpfung des gesetzlich-partikularistischen Judentums und der Liebe zu seinem Volk als schwere Kollision empfunden (Röm. 9,1 ff.).

Bei Aristoteles könnte man nicht von Pflichtenkollisionen sprechen, sondern höchstens von Tugendkollisionen; und solcher wird bei ihm die Klugheit eigentlich schon Herr, ehe sie entstehen. Überhaupt ist in der Antike von theoretischer Behandlung von Pflichtenkollisionen keine Rede. Aber natürlich reizte die Möglichkeit verschiedener sittlicher Anforderungen früh das Gewissen zu Bemühungen der Klärung und den Scharfsinn zu kasuistischer Disputation. Die antike Tragödie hat sich der Gewissenskonflikte bemächtigt (Antigone, Oedipus). Und Behandlung von ethischen Kollisionen war in der Stoa beliebt. Der Akademiker Karneades und Cicero de off. 3 haben sie aufgenommen. Durch die Einführung des Begriffs *officium* wurde Cicero der Urheber der „Pflichtenkollisionen“. Lactanz hat diese Form der Moraldoktrin in seinen Institutionen gebraucht.

Erhebt sich nun schon bei jeder imperativen Form der Ethik die Frage, wie das Nebeneinander sittlicher Anforderungen bestehen kann, so wird dasselbe noch verschärft durch den Pflichtbegriff, der die Frage aufnötigt, wie denn die verschiedenen Pflichten erfüllt werden sollen, wenn das Subjekt nur einer derselben entsprechen kann. So ist denn die Frage — für lange unheilbar — verwirrt durch die in § 83 zurückgewiesene ciceronianisch-ambrosianische Behandlung des Pflichtenbegriffs

als allgemein ethischen Begriffs (in Wechselwirkung mit der Tugend). Indem nach diesem Sprachgebrauch die Totalität des Sittlichen unter den Pflichtbegriff trat, wurde die perspektivische Auffassung der sittlichen Grössen nach ihrem wirklichen Wert durch eine nivellierende Flächenbehandlung ersetzt, die einer unfruchtbaren Kasuistik den Anlass bot, die tatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten durch erfundene oder eingebildete zu steigern.

1. Kollision von Pflichten ist ebenso unvereinbar mit dem Intellektualismus, der sich die ethischen Grundsätze nach Art mathematischer oder logischer Wahrheiten vorstellt, da absolute Vernunftwahrheiten einander nicht widersprechen können, wie mit dem Nomismus, der das Sittliche an einem Sittengesetz misst, das angeblich eine in jedem konkreten Fall deutlich vernehmbare Sprache redet.

Zu der Auffassung der sittlichen Wahrheiten als absoluter Vernunftwahrheiten stimmt eine Kollision der Pflichten schlecht, da bei ihr der Grundsatz gelten muss, dass die Wahrheit in sich eine ist, also auch eine Wahrheit mit der andern nicht in Widerstreit treten kann. Indem also Reinhard (System § 200) nur subjektivistische Gründe der Kollisionsfälle anerkennen will, findet er sie entweder im Verstande (Unklarheit) oder im Herzen (Neigung). Nach Schmid (Christl. Sittenl. § 61) „hat das sittliche Subjekt eine Kollision der Pflichten zu vermeiden.“ S. 470 f: „Wenn man unter Pflicht die in einem einzelnen Falle bestimmte Pflichtenhandlung versteht, zu welcher wir aber jetzt subjektiv verpflichtet werden oder sind, so gibt es keine Kollision der Pflichten, so kann es in diesem bestimmten Fall nicht zwei neben einander bestehende, aber einander ausschliessende Pflichten für dieses bestimmte Individuum geben. Das wäre doch etwas sehr Trauriges, und alles sittliche Handeln würde etwas sehr Prekäres, wenn die Pflichten wirklich kollidierten, so dass man durch die Vollziehung der einen die andere ebenso sehr verletzte. Es wäre dies ein kompletter sittlicher Widerspruch, indem in einem Akt Achtung und Missachtung des Gesetzes gesetzt wäre. Die Peinlichkeit einer Kollision der Pflichten in diesem Sinn, durch welche das ganze sittliche Lebensgebiet in Frage gestellt ist, müsste sich geradezu vollenden in dem völligen Verzweifeln an der wahrhaften Giltigkeit des Gesetzes für uns.“ Es ist nun aber nicht die Frage, was traurig, sondern was wirklich ist. Und wenn Schmid durch die Wirklichkeit der Kollisionen zur Einsicht in die Verfehltheit des Nomismus gekommen wäre, so wäre er vor einer so formalistischen von allem ethischen Realismus verlassenen Anweisung bewahrt wie S. 471: „Die Frage ist immer die: durch welche Handlung wird von mir in diesem bestimmten Fall dem Gesetz genügt? Wird so das Gesetz in seiner Beziehung auf das Subjekt betrachtet, so bestimmt sich das, was im gegebenen Fall Pflicht ist, so, dass die übrigen Handlungen, welche auch in der Sphäre des Gesetzes liegen, ausgeschlossen sind, und meine Pflicht eben durch diese Handlung vollzogen wird.“

Eine Kollision der flichten ist in der Tat unvereinbar mit der vermeintlichen Verbindlichkeit eines in bestimmten Pflichtformeln greifbaren, für jeden Fall schlechthin zutreffenden und jede Handlung schlechthin festlegenden Sittengesetzes, da dann in jedem Fall nur Eine Art zu handeln sittlich sein kann. Ist aber dieses Anschauungsbild vom Sittengesetz nach § 16 falsch, dann ist auch die Messung der Sittlichkeit an Pflichtformeln, die eine feste Schablone für jede Handlung liefern würden, hinfällig.

Weil bei Kant der Pflichtbegriff („die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz“) den konkreten Inhalt verliert, indem er sich inhaltlich in das Gesetz des freien Willens in sich, das Sollen des Pflichtbewusstseins, das sich an das Sittengesetz gebunden weiss, umsetzt, kann hier von einem Widerstreit der Pflichten keine Rede sein. „Da Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig, so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar.“ (Metaphysik der Sitten. Werke von Hartenstein, 7. B. S. 21.) Kant erkennt nur eine Kollision der Verbindlichkeitsgründe an, in der der stärkere Verpflichtungsgrund den Platz behält. Von einer entgegengesetzten Auffassung des Pflichtbegriffs kam Schleiermacher zur Leugnung der K. d. Pfl. Da die Pflichtenlehre „Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung“ ist (Phil. Ethik § 323), so ist die Pflicht, als Mittleres zwischen Tugend und Gut, im Grunde genommen die Handlung selbst (wenigstens als produzierende). Da nun aber nach Schl.s pantheistischen Voraussetzungen, nach denen Natur- und Sittengesetz nicht wesentlich verschieden ist, jede Handlung in sich notwendig ist, muss er eine Kollision natürlich ablehnen. Nach Schl. kollidieren die sittlichen Sphären; und da man im bestimmten Fall nur in einer handeln kann, ist jede pflichtmässige Handlung die Auflösung eines Kollisionsfalls, § 327, 2: „Das höchste Gut ist die Totalität aller pflichtmässigen Handlungen. Wären diese also in Widerstreit, so wären einzelne Teile des höchsten Guts miteinander in Widerstreit. Also kann keine Kollision zwischen Pflichten stattfinden.“

Schleiermacher sagt in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Werke zur Phil. III, 1. S. 139): „Es können zwar die rohen Stoffe des Sittlichen, die Zwecke nämlich und Verhältnisse, in Streit geraten, welche auch deshalb als ethisch veränderlich und bildsam

gesetzt werden; die Pflicht aber als die Formel einer und derselben Regel des Veränderns und Bildens kann auch nur eine sein und dieselbe.“ Nach der philosophischen Ethik ist jede Handlung Ausdruck der ganzen Idee der Sittlichkeit.

Obwohl Kants Auffassung hinfällig wird durch die Erhebung des Pflichtbegriffs in den Äther der von aller Erfahrung abstrahierenden Vernunft, die Schleiermachers durch die Auflösung der Pflichtenforderung in den naturhaften Prozess der Einigung von Natur und Vernunft, haben beide doch auch bei solchen Ethikern Nachfolger gefunden, die ihre Voraussetzungen nicht teilten: Baumgarten-Crusius, Daub, Marheineke, Rothe, Schwarz, Heppe, Luthardt u. a., wobei dann freilich bei manchen Ethikern wie z. B. Reinhard und Luthardt merkwürdig ist, dass sie Anweisungen über die Lösung der Kollision geben, deren Wirklichkeit sie geleugnet haben. Aber auch Schleiermacher, der in seiner theol. Ethik (S. 706) für die Fähigkeit, Kollisionen vorzubeugen, auf die Weisheit verwies, „die das höchste Produkt der Besonnenheit ist“, erkannte an, dass die anzustrebende Weisheit ein Unendliches ist, und dass die Besonnenheit nicht ist, wo nicht der christliche Geist ist, „der immer ein Geist der Wahrheit ist und der Liebe, und der allein imstande ist, auch in den Fällen, wo der einzelne durch die Verworrenheit der Gesamtlage leidet“, die angemessene Entscheidung zu treffen, gestand aber auch zu, dass jeder in schwierige Gewissenszustände kommt, „solange nicht der sittliche Zustand überhaupt zu seiner Vollendung gelangt ist“.

Nach Rothe (§ 846) muss bei jedem pflichtmässigen Handeln die ganze sittliche Idee als Zweckbegriff gesetzt sein (eine Aufstellung, die in den Wolken schwebt). Auf der andern Seite richtet sich jedes wirkliche Handeln auf einen Punkt. Nach Rothe ist erst durch diese Ausschlussung einerseits und durch jene Setzung andererseits ein wirkliches Handeln möglich (während tatsächlich sehr wenig Handeln auf diesem vermittelten Wege entsteht). Rothe stellt daher für pflichtmässiges Handeln die für die Wirklichkeit unverständliche Forderung, dass zuvor der Streit aller einzelnen sittlichen Sphären in diesem Augenblick geschlichtet sei. Jedes pflichtmässige Handeln soll die Auflösung eines Kollisionsfalls sein. „Einer ausdrücklichen Vermittelung hiervon bedarf es; denn unmittelbar findet sich das handelnde Subjekt von einer erdrückenden Fülle sittlicher Aufgaben umgeben.“ Schleiermachers Analyse des Vorgangs wird also von Rothe in eine „Wahl“ der Reflexion umgesetzt: die Pflicht ist „ihrem Begriff zufolge die Auflösung einer Kollision der sittlichen Zweckbeziehungen“. Ergibt sich die Pflicht „aus dieser Auflösung des Kollisionsfalls“ (§ 848), so enthält



die Pflichtformel gerade „die Regel für die richtige Art, in dem bestimmten Handeln die quantitativ und qualitativ inkongruenten verschiedenen Zweckbeziehungen einander unterzuordnen.“ Die Möglichkeit von Pflichtenkollisionen schliesst Rothe also durch den Pflichtbegriff aus. Die Pflichten bilden ein System, und in einem System kann kein Moment mit dem andern in Streit geraten. Rothe will nur eine Kollision der sittlichen Interessen, teils der sittlichen Zweckbeziehungen, teils der sittlichen Aufgaben zugestehen, weist aber die Schlichtung derselben der Pflichtformel zu. Rothe unterscheidet eben die (abstrakte) Pflicht von unserer konkreten Pflicht als der wirklichen und sieht die letztere „völlig genau und zweifellos“ konstatiert durch die individuelle Instanz. Rothes Verweisung auf die Bildung des sittlichen Takts ist für viele Fragen richtig, versagt aber für die das Menschengemüt am schwersten bedrängenden Kollisionen.

Burger meint (Realenc. B. 11. S. 572), da verschiedene innere Anregungen und äussere Anforderungen zum Handeln gleichzeitig eintreten können, und ein Konflikt derselben möglich sei, müsse dieser durch Überlegung erst aufgehoben werden. „Ein Konflikt der Pflichten kann nicht entstehen, denn die wirkliche Pflicht ist in jedem Falle nur eine. Wohl aber ist die eine wirkliche Pflicht des Moments stets die Auflösung einer Kollision, eines Zusammentreffens von sittlichen Zwecken, und die Aufgabe besteht darin, die richtige Ordnung dieser sittlichen Zwecke zu erkennen und zu befolgen, so dass wir in jedem Augenblick mit Zuversicht und Lust handeln.“ Ebenso wie die Veräusserlichung der Schleiermacherschen Ansicht den Vorgang entstellt, ist auch unhaltbar die Vorstellung von sittlichen Momenten und verfehlt der Intellektualismus, der die Handlung sich als Ergebnis der Reflexion denkt. Es ist in der Wirklichkeit nicht so, wie manche Moralisten die Sache darstellen, als wenn der Mensch sich in jedem sittlichen Moment vor verschiedene sittliche Aufgaben gestellt sähe und unter diesen eine ausdrückliche Ausscheidung zu vollziehen hätte (Rothe § 847: „Wahl unter den vielen sittlichen Aufgaben in jedem Augenblick“). Weder verläuft die Sittlichkeit so reflektiert, noch vollzieht sie sich in Wechselwirkung mit zur Wahl gestellten äusseren Anforderungen. Speziell nach der biblisch-evangelischen Lehre vom Glauben und besonders von der *libertas christiana* entfaltet sich das christlich sittliche Leben von innen heraus aus dem Geist der Liebe. Natürlich kommen hinsichtlich der sittlichen Sphären, in die der Einzelne gestellt ist, auch die äusseren Anforderungen in Betracht, die sein Handeln unter dem Gesichtspunkt konkreter, sozialer Verpflichtungskraft in Anspruch nehmen. Aber mehr als um einzelne Handlungen („Momente“) handelt es sich bei der Kollision der Pflichten um Handlungsweisen.

Durch oberflächlicheres Gerede lässt sich das Problem kaum wegbehaupten, als Krarup dies tut (§ 127), der meint, „dass, sowahr in dem sittlichen Leben der einzelnen Person eine Einheit liegt, auch in der Pflicht stets eine Einheit liegen muss, so dass sie niemals mehr als eine bestimmte Handlung auf einmal gebieten kann. Diese bestimmte



Handlung ist es, was Pflicht und durchaus nichts anderes ist. In der Pflicht ist somit eine Zurückweisung aller andern Aufgaben gegeben, mögen diese an sich auch noch so richtig sein. Jede sogenannte Pflichtkollision muss sich also stets auf eine pflichtbestimmte Weise lösen lassen.“ Wenn sie es nun aber nicht tut?

Wo man nicht die Meinung hat, Realitäten durch Begriffsformulierungen aus der Welt schaffen oder durch Behauptung der Nichtexistenz vernichten zu können, folgt man doch der Neigung, die Pflichtenkollisionen durch Aufnahme in die Entwicklung des Subjekts der Auflösung entgegenzuführen.

Zu den beiden von Reinhard angeführten subjektiven Kollisionsgründen (Neigung oder Interesse und Folgen der *conscientia perplexa*) nimmt Luthardt (Komp. § 41) noch die Folgen früherer Verschuldung und die Verwickelungen menschlicher Verhältnisse durch die Herrschaft der Sünde hinzu. Mit diesem vierten Punkt verlässt er aber offenbar den Boden bloss subjektiver Kollisionen und betritt das Gebiet, auf dem Martensen und Frank die Realität objektiver feststellen. Aber die Sache lässt sich nicht so abgrenzen, wie es bei Martensen (I, § 139) den Anschein hat, als wenn Pflichtenkollisionen auf dem Boden der Sünde unvermeidlich, aber durch den Erlösungsbegriff eigentlich ausgeschlossen seien; denn das Erlösungsleben entfaltet sich auf dem Boden des sündigen Kosmos und ist in den einzelnen Individuen nie ohne sarkische Beimischung. Aber in der Tat ist eine Reihe von Kollisionen (wie die bei Orest durch die Pflicht der Blutrache erzeugte) für die christliche Moral von vornherein hinfällig. Daher ist die von Frank betonte Unterscheidung der Kollisionen (von Pflichten und Gütern) auf natürlich-sittlichem und derer auf christlichem Gebiet von Wichtigkeit. Solche Kollisionen, wie die sehr häufigen bei katholischen Staatsbeamten, die in die Lage kommen, zwischen der Pflicht gegen den Staat und der gegen die Kirche wählen zu müssen, scheiden dadurch von der evangelisch-biblischen Betrachtung aus. Denn nach diesen ist die katholische Auffassung der Kirche als *externa politia* und die damit gegebene Juridisierung der kirchlichen Pflichten in sich verwerflich. Pflichtenkollisionen, die dadurch entstehen, dass Anforderungen als Pflichten hingestellt werden, die sie tatsächlich gar nicht sind, weist die evangelische Ethik a limine ab.

2. Die ethische Sachlage der Wirklichkeit ist nicht die, dass das sittliche Subjekt sich im einzelnen Handeln nach den etwa in Betracht kommenden Pflichtformeln umsähe. Sondern, wie der natürliche Mensch in Wechselwirkung mit den seinem Bewusstsein gegenwärtigen Normen nach den Erfordernissen der Lage aus seiner natürlichen Lebensbestimmtheit heraus sich gibt, so handelt der gläubige Christ aus dem inneren Lebenstrieb heraus, der das Handeln aus Liebe in Beziehung setzt zu den sich anbietenden Aufgaben. Wo aber Moralität erstrebt wird, und

doch der sichere Leitstern der ewigen Liebe dem Leben noch keine gleichmässige Leitung gibt, sind Konflikte irgendwelcher Art ganz unvermeidlich, weil das in Wechselwirkung mit äusserlich herantretenden Geboten stehende Bewusstsein noch nicht die innere Festigung erlangt hat, stets und überall unbeirrt dem inneren sittlichen Triebe zu folgen. Solche Konflikte sind aber nicht schon Pflichtenkollisionen. Haben wir (§ 83) gesehen, dass es unrichtig ist, den Pflichtbegriff als allgemeinen ethischen Begriff auf den Gesamtinhalt des Sittlichen zu beziehen, ist dieser Begriff vielmehr konkret und von der allgemeinen sittlichen Verpflichtung zu unterscheiden, so scheidet nach dieser Begriffsbestimmung eine Reihe von Fällen, die unter der Kollision der Pflichten behandelt zu werden pflegen, aus der in Rede stehenden Betrachtung aus. Dahin gehören alle Konflikte zwischen der Befolgung des göttlichen Gebots und der sittlichen Unreife, ferner die Konflikte zwischen der Pflicht auf der einen, der Neigung, dem egoistischen Lebenstrieb, der seelischen Nachwirkung des natürlichen Wesens auf der anderen Seite. Und gegenüber dem Druck traditioneller Anschauungen und dem Zwang konventioneller Vorurteile, die sich in den Schein der Unerlässlichkeit, ja sittlicher Notwendigkeit zu hüllen suchen, muss man auf den Fortschritt christlicher Urteils- und Charakterbildung, der Unklarheiten und Halbheiten ausschliesst, verweisen. Im übrigen ist die Sache nicht so leicht abgetan, wie wenn Daub dekretierte: „Neigung und Pflicht können nicht kollidieren; denn wenn die Pflicht ruft, muss die Neigung schweigen.“ Es gibt eben doch Fälle, in denen sündige Gewohnheiten sich in das Gewand einer objektiven Anforderung der Berufspflicht hüllen. Das ist z. B. der Fall bei den unter uns fortwirkenden Ehrvorstellungen. Wenn der christliche Offizier, dem nicht bloss das Gesetz, sondern auch die Überzeugung den Zweikampf versagt, so zu demselben genötigt wird, dass Verweigerung das Aufgeben der Berufsstellung fordert, so entsteht, obgleich das Eingehen des Duells nur Pseudopflicht ist, doch eine sich der Pflichtenkollision annähernde ethische Kollision, da es als Berufspflicht verlangt wird.

Dazu kommt, dass Neigung und Selbstpflicht psychologisch häufig sehr schwer zu unterscheiden ist. Da die Berufswahl möglichst der Veranlagung entsprechen soll, entstehen schwere Kollisionen zwischen der Neigung, einen der Begabung entsprechenden Beruf einzuschlagen, und der Familienpflicht (entweder in anbetracht der Armut oder der Stellung der Familie); und schon manches vielversprechende Menschenleben hat sich

an dieser Kollision zerrieben. Auch viele Eheschliessungen ergeben nicht bloss Konflikte, sondern wirkliche Kollisionen.

a) Die aus dem sündigen Weltleben aufsteigenden Konflikte des Innern mit der hart oder unmöglich erscheinenden Erfüllung der sittlichen Forderung haben seit uralter Zeit die Gemüter beschäftigt und sind mit unter den Titel der Pflichtenkollisionen befasst. Diese Konflikte stehen häufig unter dem Einfluss der Anforderungen unsittlicher Gesinnung anderer, fallen dann also unter den Gesichtspunkt der Versuchung.

Nicht in das Gebiet der Pflichtenkollisionen fallen die oft darunter behandelten ethischen Konflikte zwischen Wahrheit und Liebe, die oben unter dem Titel der Notlüge behandelt sind; denn diese gehören der sittlichen Unfertigkeit oder Unklarheit an. Allerdings können solche Konflikte auch bei Gewissenhaften eintreten in Wechselwirkung mit den unsittlichen Zumutungen der Umgebung, welche die Energie des Wahrheitssinns nicht begreift. Einen ergreifenden Konflikt dieser Art schildert der grosse Menschenkenner Walter Scott im „Kerker von Edinburg“; die Schwester könnte der angeklagten Schwester durch die Unwahrheit von ein paar Worten das Leben retten, alle Welt erwartet die Hilfe für die tatsächlich Unschuldige als selbstverständlich, selbst der strenggesinnte Vater, ein steifer Presbyterianer, einer der Frommsten der Frommen, gerät in eine Sophistik der Vaterliebe, welche die Unwahrheit beschönigen würde; aber die Gewissenhaftigkeit widersteht der Verlockung zum Meineid, so dass die Schwester zum Tode verurteilt wird. Aber im Unterschied von dem modernen Pessimismus, der die Wahrheitspedanterie verhöhnen würde, rechtfertigt Walter Scott die Lauterkeit christlicher Wahrheitsliebe durch den Erfolg.

b) Die Neigung, die den ethischen Konflikt hervorruft, braucht keine sündige zu sein. Wenn z. B. die Pflicht einem jungen Mädchen gebietet, die kranken Eltern zu pflegen, während die Neigung auf Eheschliessung geht, die Pflicht einen jungen Mann, der durch die mühevollsten Anstrengungen der Eltern zu einem Beruf gekommen ist, in dem er den jüngern Geschwistern forthelfen soll, verbindet, die Ergebnisse seiner Arbeitskraft dem Dienst der Familie zuzuwenden, während die Neigung zur Verlobung führt — so kommt man in solchen Fällen mit einer Psychologie, die nur die groben Striche sieht und dekretiert: „wo die Pflicht gebietet, hat die Neigung zu schweigen!“ nicht aus. Denn die Neigung zur Eingehung der Ehe ist berechtigt. Abweisung oder Verschiebung bedeutet häufig definitiven Verzicht auf Lebensglück. Und bei manchen Naturen gibt die Unmöglichkeit der Eheschliessung den Anlass zu den schwersten inneren Kämpfen.

Es kommt vor, dass der Konflikt zwischen Pflicht und berechtigter Neigung zum moralischen Zusammenbruch führt. Ich habe Fälle gesehen, in denen der Konflikt zwischen der Neigung zu einem bestimmten Beruf und der ihr widersprechenden Gehorsamspflicht gegen die Eltern zur Verlotterung oder zum Tode führte.

c) In der unreinen Form der Kollision zwischen Gutem und Nützlichem ist die Lehre von den Pflichtenkollisionen durch Cicero de officiis III in die Moral eingeführt, was auf dem Boden der Utilitätsmoral völlig verständlich ist, da diese die Frage unvermeidlich macht, ob nicht die Rücksicht auf den Nutzen die Antriebe zum moralischen Handeln stillestellt. Natürlich muss die Utilitätsmoral die These vertreten, dass das wahrhaft Sittliche auch das wahrhaft Nützliche sei, und umgekehrt. Da diese Aufstellung aber sophistisch ist, stellt sie dem Scharfsinn umständliche Aufgaben der Durchführung. Interessant ist nur, dass Cicero beim Weisen das Zusammenfallen von Gutem und Nützlichem behauptet, was nur den Wert eines idealen Postulats hat, für die Lösung von Kollisionen aber als Massstab die nicht individuelle, sondern universelle Auffassung des Nützlichen aufstellt, womit nichts gewonnen war, da die Frage im Rest bleibt, was für ein Motiv den Einzelnen bewegen soll, den individuellen Nutzen durch den universellen aufzuheben.

Zu einem grossen Teil unreine Kollisionen waren es auch, welche die Kasuistik des Mittelalters und die Jesuitenmoral behandelte. Die Frage nach dem Verhältnis des individuellen Interesses zur Moralvorschrift wurde noch verwirrt durch die Frage nach der Formulierung der Anweisungen zum Handeln. Gass, Gesch. der Ethik I, 395 sagt mit Beziehung auf die Astesana (1330): „Wenn gesagt wird, die Perplexität der Gewissen entstehe aus den scheinbaren Widersprüchen der Auktoritäten, so war das ganz richtig, aber gerade solche Hilfsmittel waren durch die damalige Pädagogik zum Schaden der Selbstbestimmung gehäuft worden; je mehr spezielle Vorschriften, desto mehr scheinbare oder wirkliche Kollision, desto unvermeidlicher die Verwirrung der Gewissen.“

Es gibt ferner Konflikte zwischen der durch Einsicht geklärten Pflicht und dem Gefühlsimpuls christlicher Neigung.

Ich muss gestehen, dass ich hinsichtlich der Übung der Wohltätigkeit aus einem innern Konflikt nicht herauskomme. Die Überlegung sagt, dass man dem Bettler an der Tür kein Almosen geben soll, das Müssiggang und Laster unterstützt, ohne Erkundigung nach den Verhältnissen eingezogen zu haben. Und das Gefühl der Barmherzigkeit wird gelegentlich von dem unmittelbaren Eindruck der Not überwältigt, obwohl man weiss, mit welcher theatralischen Gewandtheit raffinierte Schwindler Jammerminen aufzustecken und Tränen hervorzulocken verstehen.

3. Die konkrete Pflicht kann in Widerstreit mit der allgemeinen sittlichen Verpflichtung geraten. Dieser Widerstreit fordert Berücksichtigung nicht nur darum, weil die meisten Ethiker den Inhalt der allgemeinen sittlichen Verpflichtung unter dem Begriff der Pflicht zu behandeln gewohnt sind, sondern besonders deshalb, weil schon hier wirkliche Kollisionen entstehen.



Z. B. kann der Staatsbeamte in Ausübung seiner Amtspflicht zur Ausführung von Massregeln genötigt sein, deren Ungerechtigkeit er erkennt und verwirft, und zur Unterlassung von Handlungen, die ihm seine sittliche Überzeugung als gerecht und geboten zeigt. Der Richter kann durch die geltenden Gesetzesbestimmungen gezwungen sein, freizusprechen, wo die klare Einsicht und das sittliche Bewusstsein verurteilt, und zu verurteilen, wo Vernunft und Sittlichkeit freispricht: z. B. kann er in die Lage kommen, eine überlistete Familie dem schurkischen Wucherer ausliefern zu müssen, der mit dem Ärmel das Zuchthaus streift, aber ungreifbar bleibt. Zahlreich sind ferner die Fälle, in denen die konkreten Pflichten des Amtes oder der Familie so in Anspruch nehmen, dass der Glaubenstrieb zur Bewährung der Nächstenliebe dadurch beeinträchtigt wird. Und die zuversichtliche Behauptung mancher Ethiker, dass alle Kollisionen durch das Erlösungsbewusstsein ihre Lösung empfangen, wird also dadurch beleuchtet, dass, während der Ungläubige gedankenlos in der Tretmühle der Gewohnheit weitergeht, ohne sich um die Aufgaben der Nächstenliebe zu kümmern, diese Kollision für das Erlösungsbewusstsein erst entsteht. In der Mission kollidiert unzählige Male die Liebe zum Herrn mit der Familienpflicht (Matth. 10,34—36).

Ein Gerichtsvollzieher kann in die Lage kommen, im Interesse eines hartherzigen Gläubigers eine arme Familie pfänden zu müssen, während die christliche Liebe ihn antreibt, ihr in ihrer Not beizustehen.

Die harte Notwendigkeit zwingt manchen, seine Mittel für die Bedürfnisse seiner Familie zusammenzuhalten, während die Barmherzigkeit ihn treibt, fremden Bedürfnissen abzuhelpen.

Es gibt recht viele Familien, in denen die Ehegatten in dem Konflikt stehen, dass der Mann ausgedehnte Wohltätigkeit üben möchte, während die Frau ihn im Familieninteresse hindert, und umgekehrt. Die meisten werden sagen, die christliche Gesinnung solle unbeirrt den Liebestriebe folgen; aber soll das geschehen auf Kosten unaufhörlicher häuslicher Zwistigkeiten? Letztere wirken fast stets lähmend auf den Wohltätigkeitssinn.

Eine schwere Kollision ist die zwischen der Pflicht der Unterordnung unter die Vorgesetzten und der Wahrheitsliebe. Sehr leicht hilft sich freilich die Jesuitenmoral Gracians, der die Anweisung gibt, „sich vor dem Siege über Vorgesetzte zu hüten. Alles Übertreffen ist verhasst; aber seinen Herrn übertreffen ist entweder ein dummer oder ein Schicksalsstreich. Stets war die Überlegenheit verabscheut; wieviel mehr die über die Überlegenheit selbst!“

Unrein ist die Entscheidung der Pflichtenkollisionen bei Wolff, der unter dem Titel der Pflichten gegen sich selbst dem selbstischen In-



teresse einen ziemlich breiten Spielraum gibt. Die Nebenordnung von Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott zieht darin nun die sachgemässe Konsequenz.

4. Widerstreit der Pflichten im eigentlichen Sinne liegt da vor, wo konkrete Pflicht gegen konkrete Pflicht steht. Es kann also kollidieren Staatspflicht und Familienpflicht, Kirchenpflicht und Staatspflicht, Kirchenpflicht und Familienpflicht; ja die Pflichten einer Sphäre können untereinander kollidieren: Kindespflicht und Gattenpflicht, Berufspflicht und Pflicht des Gehorsams gegen die Behörde, das Pflichtgefühl des Geistlichen und die Unterordnung unter das Kirchenregiment. Nur wer den offenen Blick für die Wirklichkeit sich durch abstrakte Theorien hat verdunkeln lassen, kann meinen, alle diese in das äussere und innere Leben tief eingreifenden Kollisionen in scheinbare oder vermeintliche oder verschuldete auflösen oder sie mangelhafter sittlicher Entwicklung zuschreiben zu können. Vielmehr führt häufig sittliche Gesinnungslosigkeit an den Kollisionen vorbei (wie z. B. die gefügigsten Beamten vielen Vorgesetzten die genehmsten sind), während sittliche Überzeugung und Charakterfestigkeit sie erzeugt. Für die Oberflächlichkeit und Gewissenlosigkeit ist es leicht, keine Kollisionen zu empfinden, während gerade der gewissenhafte Charakter in sie hineingerät. Als Beamter z. B. führt der schmiegsame Streber unbedenklich aus, was von ihm verlangt wird, während der selbständige Christ, der seine Berufspflicht als vor Gottes Augen erfüllt, in die Lage kommen kann, als Organ für die Ausführung sittlich bedenklicher Massregeln zu versagen. Schwerwiegende Kollisionen dieser Art spotten des Triumphs mancher Ethiker, einen Pflichtbegriff konstruiert zu haben, nach dem Kollisionen nicht vorkommen können. Die Wirklichkeit fügt sich nicht den ausgeklügelten Begriffen. Oder wenn Pflichtenkollisionen gar nicht vorkommen können, wie will man dann alle die traurigen Fälle, in denen das Gewissen pflichttreuer Geistlichen in Widerstreit mit einer die Religionsfreiheit versagenden Staatsbehörde geriet, beurteilen? Wenn der eine „unterschrieb“, um die Familie nicht dem Hunger und Frost anheimzuliefern, der andere, um seine Überzeugung nicht zu opfern, blutenden Herzens Kinder hungern und hinsterven sehen musste — ist es im einen wie im anderen Falle ohne Kollision abgegangen? Und wenn bei den gesteigerten Anforderungen an Arbeit und Lebenshaltung in der Gegenwart ein Familienvater den ganzen Tag der Arbeit widmen und darüber die Erziehung seiner Kinder versäumen muss, ist das nicht gerade für den Gewissenhaften eine innerlich mitnehmende Kollision?

Und wenn ein Geistlicher sich in eine grosse Gemeinde gestellt sieht, in der extensiv und intensiv tiefgreifende Seelsorge notwendig ist, und doch schon die Erledigung der äusseren Berufsgeschäfte die Kräfte in Anspruch nimmt, wer erlebt dann die Kollision: der Träge und Oberflächliche? oder der gereifte Christ, der den Anforderungen an Weisheit und Liebe, die nach manchen angeblich alle Kollisionen wenn nicht vermeiden, doch lösen sollen, entspricht? Und gerade das letzte Beispiel führt auf die Kollision der Berufspflicht mit der Selbstpflicht: Selbstpflicht ist, die Arbeit nie so auszudehnen, dass man vom Kapital der Kraft zehrt; die Erfüllung der Berufspflicht ist aber vielfach für die Arbeitskraft erdrückend. Was soll geschehen? Soll die Berufspflicht nachlässig erfüllt oder die Arbeitskraft verzehrt werden?

Ich traf den sehr heruntergekommenen Sohn eines angesehenen Gelehrten, und wie ich ihn fragte, wie er denn in diese Lage gekommen sei, gab er mir zur Antwort, dass sein Vater so in seinen Büchern gesteckt habe, dass die Kinder ihn kaum kennen gelernt hätten, und dass die Stiefmutter für die Stiefkinder kein Interesse gehabt habe. Wie viele Kinder von hervorragenden Gelehrten sind schon verkommen! Und mögen manche es nicht sonderlich empfinden, wenn sie sich um die Erziehung ihrer Kinder nicht kümmern, so empfinden andere es als schweren Gewissensdruck, dass die Berufspflicht sie an der Erfüllung der Familienpflicht hindert.

Ganz der gleiche Fall liegt in unzähligen Beamten-, Handwerker- und Arbeiter-Familien vor. Durch Arbeit von früh bis spät in Anspruch genommen, sehen viele Väter ihre Kinder nur kurze Zeit im Lauf des Tages, die kleinen fast nur am Sonntag.

Viele Arbeiterfrauen sind gezwungen, zum Unterhalt der Familie durch Arbeit ausser dem Hause mit beizutragen: sie müssen die Kinder allein lassen, wissen, dass sie verwildern, und sehen mit tiefstem Seelenschmerz die traurigen Folgen. Hier hat die innere Mission mit der Begründung von Kinderhorten eingegriffen. Aber wo kein solcher Kinderhort besteht, um die aufsichtslosen, sich selbst überlassenen Kinder aufzunehmen, wird da die Pflichtenkollision einer schwerbedrängten Mutter durch Krarups Redewendungen beseitigt werden?

Ich habe einen Fall erlebt, wo eine Mutter (Witwe) sich gezwungen sah, des Unterhalts wegen auswärts der Arbeit nachzugehen und den heranwachsenden Sohn und eine junge Tochter zu Haus sich zu überlassen, und wo der junge Mensch mit der Schwester Blutschande übte. Wer die furchtbare Seelennot einer solchen Frau ansieht, die zwischen die Pflicht der Ernährung der Familie und die der religiös-sittlichen Erziehung gestellt ist, dem vergeht der Geschmack an der Phraseologie solcher Ethiker, denen Schopenhauers Ironie „den paradoxen Rat“ erteilt hat, „sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen.“

5. Was nun die Frage der Lösung der Kollision angeht, so ist aus der alten Kasuistik das Vorurteil überliefert, dass es in jedem Fall eine Lösung geben müsse. Abgesehen von verschiedenen Regeln, von denen die wichtigste und richtigste die ist, dass die Rechtspflicht der Liebspflicht vorangehen müsse, erwartet man die Lösung oft von der Durchbildung des christlichen Charakters. Diese Anschauung könnte doch aber nur dann richtig sein, wenn die Kollisionen von innen heraus kämen. Besteht ihre Eigentümlichkeit aber in dem Druck objektiver Gemeinschaftsfaktoren auf das sittliche Bewusstsein, so können sie sich durch christliche Charakterentwicklung gerade verschärfen (Matth. 10,34). Nur das ist allerdings im Erlösungsbewusstsein der Gotteskindschaft begründet, dass, da die Erreichung des höchsten Guts von unserem Tun unabhängig ist, solche Kollisionen den Frieden und die Freude des Gnadenstandes (Joh. 14,47; 15,11; 17,13) nicht aufheben können. Diese innerliche Erhebung über die Kollision muss in vielen Fällen, in denen der beste Wille und die beste Kraft widrigen Verhältnissen gegenüber unwirksam bleibt, eine Lösung ersetzen. Wenn z. B. ein christlicher Familienvater, um der Pflicht der Ernährung der Familie zu genügen, sich gezwungen sieht, die Pflicht der Kindererziehung zu vernachlässigen, so liegt doch in dem unausweichlichen Vorgehen jener Pflicht vor dieser keine Lösung der Kollision, sondern nur eine schleichend gewordene dauernde Kollision. Der Christ kann doch aber die objektiven Faktoren nicht machen, sondern er regelt seine Beziehung zu ihnen. Darum erfolgt die Lösung der Kollision oft so, dass unchristliche Verhältnisse den Gläubigen abstossen. Schon mancher Beamte und Geistliche ist an der Kollision zwischen Gewissenspflicht und Gehorsamspflicht gescheitert. Wo Kollisionen nicht direkt zum Martyrium führen, können sie doch Schwierigkeiten verursachen, die der Gläubige in der Nachfolge des Kreuzes Christi zu tragen hat. Andere Kollisionen, wie z. B. die Erziehungspflicht und die Pflicht, die Selbständigkeit der heranwachsenden Söhne in steigendem Masse anzuerkennen, werden durch die Zeit gegenstandslos, ohne dass ihre schmerzlichen Spuren ausgelöscht werden. In vielen Fällen ferner, in denen das Subjekt unüberwindlichen persönlichen und sachlichen Gegensätzen gegenübersteht (Familienzwiespalt, Gegensatz zwischen kirchlichen und staatlichen Interessen), müssen Gewöhnung und Selbstverzicht eine sachliche Lösung ersetzen. Der Mann z. B., der zwischen den Gegensatz von Frau und Eltern gestellt ist, wird bei der Unmöglichkeit der Versöhnung eigenwilliger, heterogener Naturen

die Beeinträchtigung der Kindespflicht oft schwer empfinden. Aber die Verletzung der objektiven Anforderungen der Pflichtverhältnisse ist eben durchaus nicht mit Schuldgefühl identisch: man kann es schmerzlich empfinden, jenen nicht völlig genügen zu können, und dabei doch ein reines Gewissen haben (1. Joh. 3,20. 21).

Die Kollision zwischen der juridisch ausgeprägten Pflicht und der ethisch verstandenen Pflicht ist in vielen Fällen unlösbar. Wenn z. B. ein Generalsuperintendent oder Konsistorialrat in einem Konsistorium steht, dessen Mehrheit einen Genuss darin findet, einen gläubigen Geistlichen, der seine Pflicht erfüllt hat, zu drangsaliern, so ist er nach seiner amtlichen Stellung gezwungen, die Schritte der Behörde mitzutun, wenn auch Überzeugung und Gewissen auf Seiten des Geistlichen steht. Was soll er, nachdem er vergeblich für diesen eingetreten ist, tun? Soll er aus seinem Amt ausscheiden? Das wird eines einzelnen Falles wegen kaum jemand tun. Aber wenn das gleiche Verfahren System wird, soll er dann sein Amt niederlegen? Das wird unter Umständen geboten sein. Aber wie ist es dann, wenn man weiss, dass nach der Amtsniederlegung durch den Nachfolger die Zustände lediglich verschlimmert werden?

Die Geschäftsgepflogenheiten in Fabrikbetrieben und kaufmännischen Betrieben sind vielfach von einer moralischen Zweifelhaftigkeit, dass die gewissenhafte Pflichterfüllung des christlich gesinnten Beamten in Kollision gerät mit der ihm aufgenötigten Pflichterfüllung des Gehorsams gegen die Vorgesetzten. Was soll er tun? Soll er die Stellung verlassen? Diese Lösung tritt oft ein. Wenn der Fabrikbeamte nun aber eine zahlreiche Familie zu versorgen hat und keine Aussicht, eine neue Stelle zu bekommen?

Die Lösung Mosheims und Tittmanns, dass die geringeren Pflichten gegen die grösseren zurückzustehen hätten, entspricht der falschen imperativischen Behandlung der Moral. So wenig wie ein Beichtvater kann ein Morallehrer von irgend einer Pflicht, auch nur der kleinsten, dispensieren; sondern Pflicht bleibt Pflicht, auch wenn die Gewalt der Umstände ihre Erfüllung hindert. Der Ethiker kann also wohl die Unerfüllbarkeit im bestimmten Fall feststellen, kann aber nie jemanden anweisen, dass er sie nicht zu erfüllen brauche. Gott vergibt und sieht das Herz an. Aber kein Mensch kann von Gottes Gebot lossprechen. Die ganze imperativische Behandlung der Pflichtenkollisionen ist demnach falsch. In der Praxis hat allein eine seelsorgerische Beratung Raum, die einerseits völlig auf die Anmassung verzichtet, von Pflichten freizusprechen, aber andererseits die Wege weist, aus den Schwierigkeiten herauszukommen, hierzu praktisch mithilft und dem angefochtenen Gewissen den Trost der Rechtfertigung allein aus dem Glauben darbietet.

Einer der wenigen Ethiker, die das Unzureichende der alten „Lösungen“ eingesehen haben, ist Beck. Er sagt II, 177: „Streng ge-



nommen, wenn einmal das wirkliche Kollidieren wirklicher Pflichten überhaupt angenommen wird, ist keine erlässlich.“

Lösung von Pflichtenkollisionen gibt es also nur in sehr begrenztem Umfange. Soweit es aber eine wirkliche Lösung gibt, kann diese als eine persönliche oder sachliche angesehen zu werden. Martensen bevorzugt die erstere, da „jeder der Fälle seine eigene Dialektik hat“. Diese Begründung ist aber unrichtig. Allerdings hat jeder Fall ein individuelles und persönliches Moment. Dieses entzieht ihn aber keineswegs einer allgemeinen sittlichen Beurteilung, die ergeben kann, dass statt sittlicher Lösung eine Gewissensverletzung oder gar ein unsittliches Ausweichen stattgefunden hat, oder dass die Lösung zwar subjektiv notwendig, aber objektiv falsch war. Wenn z. B. seinerzeit des Trauformulars wegen wenige hannoversche Geistliche aus dem Amt schieden, so wird man diese Lösung zwar als subjektiv notwendig und ehrenwert anerkennen (Frank: „Man kann zu seinem Heile irren und zu seinem Unheile korrekt sein“), aber für objektiv unrichtig erklären. Sachlich liegt die Lösung darin, dass die objektive konkrete Pflicht in der allgemeinen sittlichen Verpflichtung die erste Stelle einnimmt, soweit jene dieser nicht so widerspricht, dass die Ausführung jener die sittliche Persönlichkeit selbst in ihrem Wesen beeinträchtigen würde, und dass innerhalb der konkreten Pflichten die objektiv rechtliche Ordnung der Pflicht der persönlichen Regelung derselben und die Berufspflicht als umfassende den partiellen Pflichten voran steht, wieder mit der Begrenzung dieser Regel, dass ihre Beobachtung nicht in Widerspruch mit dem Grundbestande der sittlichen Persönlichkeit gerät. Sind das die Regeln, wie sie sich aus den allgemeinen Prinzipien der Ethik erheben, so ist selbstverständlich nicht zu vergessen, dass ihre Anwendung im einzelnen Fall wie die aller ethischen Regeln durch „die individuelle Instanz“ bedingt ist.

Was aber durchweg von den Moralisten vergessen wird, ist die Tatsache, dass in sehr vielen Fällen die Lösung der Pflichtenkollision gar nicht auf theoretischem Wege, sondern nur auf praktischem erfolgen kann. Ebensowenig wie ein Hungriger dadurch gespeist wird, dass ihm bewiesen wird, er hätte keinen Hunger, wird der Gewissenhafte aus der Kollision zwischen Gewissenspflicht und Beamtengehorsam dadurch hinausgeführt, dass ihm abstrakte Formeln deduziert werden, nach der die Seelennot, in der er steckt, nicht vorkommen kann, oder theoretische Regeln vorgelegt werden, „nach denen der Fall zu lösen ist“, sondern einzig und allein dadurch, dass man ihm eine andere



Stelle verschafft, in der ihm nicht die Mitwirkung zu schwindelhaften Reklamen oder lügenhaften Versprechungen oder unlautern Schleichwegen zugemutet wird. Solch tatkräftiges Eingreifen wirksamer Abhilfe ist oft sehr viel wichtiger als alle Räsonnements der Theoretiker. Das führt auf die Bedeutung der Pflichtenkollisionen für die Entwicklung des sittlichen Lebens.

Gegenüber der Neigung vieler Ethiker, die Kollisionen möglichst aus der Welt zu schaffen oder möglichst eilig zu ihrer Lösung zu kommen, ist daran zu erinnern, dass bei ihnen nicht bloss der persönliche, sondern auch der soziale Gesichtspunkt in Betracht kommt. Öffentliche Reformen und Fortschritte vollziehen sich vielfach gerade durch Pflichtenkollisionen hindurch. Wo die Gewissen schlafen, fehlen die Kollisionen; da gedeiht der Schlendrian. Aber wo lebendige Gewissen die Pflichten nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch in ihrem Wesen erfassen und darum die Mängel ihrer Erfüllung ernstlich empfinden, da erwachsen aus den Pflichtenkollisionen die tatkräftigen Bestrebungen der Abhilfe. Z. B. die oben berührte Pflichtenkollision des Geistlichen, der in einer übergrossen Gemeinde nicht zu bewältigenden Aufgaben gegenübersteht, weist nicht bloss auf eine innere Lösung, sondern fordert die Bemühungen der Tatkraft heraus, auch wenn diese nicht zu einem völlig befriedigenden Ergebnis führen sollten.

Wenn in einer Gemeinde der geistige Tod herrscht, so wird der leichtfertige Pfarrer, der durch den amtlichen Geschäftsbetrieb und seine Einnahme befriedigt ist, die Dinge gehen lassen; dagegen der gewissenhafte „Pastor“, der sich als Hirten der Herde weiss, wird durch die Kollision zwischen der religiös tief gefühlten Pflicht der Seelenrettung und der die Zeit und Kraft absorbierenden Pflicht der Amtsgeschäfte dazu getrieben werden, durch Berufung von Stadtmissionaren und Diakonen dem Elend zu steuern. So werden aus den Pflichtenkollisionen Reformen geboren. Wenn mehr Gewissenhaftigkeit in allen Ständen und Berufsarten wirksam wäre, würden mehr Kollisionen empfunden werden. Und je mehr Pflichtenkollisionen das Gewissen bewegten, desto lebendiger würde der Trieb nach Besserung der sittlichen Verhältnisse werden.

Weit entfernt, die Pflichtenkollisionen den Menschen auszureden, sollten die Ethiker auf Gewissensschärfung bedacht sein, damit aus den innerlich beunruhigenden Pflichtenkollisionen Erneuerung der öffentlichen Sittlichkeit erwüchse.



1. Abschnitt.

## Die Familie.

Graf Agénor de Gasparin, La famille. Paris 1873. Lippert, Geschichte der Familie. Stuttgart 1884. Rieht, Die Familie. 11. Aufl. München 1897. Lauxmann, Das Familienleben. Gotha 1890. Müller, Das Haus in unserer Zeit und in unserem Volk. Hamburg 1892. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Stuttg. 1894. Benzinger, Familie und Ehe bei den Hebräern. Realenc. 5. Bd. Leipzig 1898.

§ 85.

## Die Familiengemeinschaft.

Dalton, Die Familie. 2. Aufl. Berlin 1870. Thiersch, Christliches Familienleben. 8. Aufl. Augsburg 1889. Monod, Das Weib. 9. Aufl. Hannover 1899. Buchrucker, Familie. Evang. Volkslexikon. Bielefeld und Leipzig 1900.

Die Familie, die die Grundlage aller Gemeinschafts- und Gesellschaftsorganisation der Menschheit bildet, hat ihre Voraussetzung in der Ehe, die als dauernde Gemeinschaft von Mann und Weib die Gemeinschaft der Ehegatten mit den ihrer physischen Vereinigung entwachsenden Kindern in sich schliesst. Dadurch, dass die Blutsgemeinschaft von vornherein Besitzgemeinschaft wie sittliche Gemeinschaft ist, ruhen auf der Ehe alle sozialen und sittlichen Verhältnisse. Alles bürgerliche und nationale Leben wurzelt demnach ebenso in der Ehe wie die Gestaltung der politischen Organisationen. Wie der Bestand der Menschheit der Ehe entspringt, so wirkt sie auch als ihr organisierendes Prinzip.

In der heiligen Schrift ist die Familie als Grundlage und Ausgangspunkt aller Menschheitsorganisation dargestellt, was am Ende selbstverständlich ist, besonders aber als Grundlage und Ausgangspunkt der heiligen Menschheitsorganisation durch Offenbarung.

1. Ist die Familie die Grundlage der Gemeinschaftsgliederung, so ist die Gesunderhaltung des ehelichen und des Familienlebens eine der wichtigsten Bedingungen der Gesunderhaltung des gesamten Gesellschaftsbaus. In dieser Hinsicht zerstört die sozialistisch-kommunistische Auflösung der Ehe und damit des Familienlebens die Möglichkeit einer natürlich-sittlichen Gesellschaftsordnung zu gunsten einer unhaltbaren gekünstelten. Und die polygamische Ordnung des Familienlebens im Islam, welche die Ausschreitungen der Sinnlichkeit in dasselbe auf-

nimmt, erreicht zwar scheinbar bessere öffentliche Verhältnisse als da, wo die Hurerei sich breit macht, gibt aber tatsächlich in dieser Form der Ehe der Gesellschaft eine nur halbморalische Grundlage, deren schädliche Wirkungen sich fortwährend fühlbar machen. In der Christenheit ist eine der wichtigsten sittlichen Aufgaben die Reinerhaltung des Familienlebens, die sowohl vor der Ehe wie in der Ehe alle Ausschreitungen ausschliesst.

Im Urchristentum musste die vorwiegende Tendenz darauf gerichtet sein, den Einzelnen aus der sozialen Gebundenheit der Antike, auch der familiären, zu persönlicher Selbständigkeit zu lösen. Sowie aber der Prozess der Umsetzung der Gemeinde in Volkskirche einsetzte, musste auch die Basierung derselben in der christlichen Familie ins Licht treten. Kol. 3,18 ff. 1. Petr. 3,1 ff. Eph. 5,22 ff.

Bei dem vorwiegend negativen Verhältnis zum Staat, das für die alte Christenheit durch die Verhältnisse gegeben war, ist es verständlich, dass man die Basierung der Kirche durch die Familie schätzte, sich aber gegen die Basierung des Staats durch die Familie gleichgültig verhielt. Daraus, dass man in der letzteren Hinsicht überhaupt keine sittliche Aufgabe erkannte, erklärt es sich, dass das Mönchtum mit seinen zum Teil direkt staatsauflösenden Tendenzen an hervorragenden Kirchenlehrern Lobredner finden konnte, denen die Schädigung des Staatslebens völlig gleichgültig war.

Die Bedeutung der Familie für das kirchliche wie das bürgerliche Gemeinschaftsleben ist erst durch die Reformation klar ins Licht gestellt. Luthers Ehe bedeutete eine reformatorische Tat von weltgeschichtlicher Bedeutung für die Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft. Der Katholizismus schädigt diese dauernd aufs tiefste sowohl durch die Priesterherrschaft des Beichtstuhls wie durch den Priestercölibat und das Mönchtum. Die Familie wird denn auch in den katholischen Moraltheologien ganz kurz behandelt; von einem Verständnis ihres Eigenlebens ist keine Rede. In die katholische Herabsetzung des Familienlebens sind einige Pietisten zurückgelenkt, die von der quietistischen Mystik berührt waren. Die Herabsetzung desselben in der Renaissance und in der Romantik gehört einem Individualismus an, der in der Emanzipation der Natürlichkeit schwelgte.

Platos kommunistische Auflösung des Familienlebens stammt aus einem illusionistischen Pessimismus. Beim modernen Sozialismus ist sie chlechthin unmoralisch.

2. Bildet die Familie die Grundlage des Gesellschaftsbaus, so ist es ebenso unrichtig, wenn der Familienzusammenhang die bürgerliche Gemeinschaft beherrscht und ihre überragende Geltung aufhebt, als wenn die Staatsgemeinschaft oder die Religion die Familie so aufsaugt, dass diese nicht zu selbständiger Entfaltung und eigenem Innenleben kommt.

Der Sippenverband verdrängte die staatliche Organisation bei den alten Germanen. Der Staat verschlang das Familienleben in der Antike (Plato, Aristoteles).

Eine Gesellschaft der ersteren Art zeigt in der heiligen Schrift das patriarchalische Zeitalter, eine der letzteren Art das talmudische Judentum. Mit dem letzteren verwandt ist das römisch-katholische System, das durch die priesterliche Seelenbeherrschung, namentlich vermittelt des Beichtstuhls, das Familienleben unter die Kirche knechtet.

Soll aber die Religionsgemeinschaft die Familie auch nicht so in sich aufnehmen, dass sie das Familienleben in seiner Eigenheit und Selbstangehörigkeit stört, so bildet doch, wie überall die Eigentümlichkeit der Häuslichkeit durch die Religion bestimmt wird, das Christentum vermöge der religiös-sittlichen Durchbildung der Individuen das Familienleben fort zur höchsten Stufe. Nicht Pflichterfüllung in der Familie schon als solche ist Dienst des Reichs Gottes, sondern umgekehrt, Reichsgottesgesinnung verchristlicht das Familienleben und erhebt das Verhalten in demselben über die Höhenlage der natürlichen Selbstsucht und der naturhaften Sittlichkeit zu einem der Liebe entwachsenden Gottesdienst.

Um zu sehen, was der religiöse Faktor bedeutet, vergleiche man einmal die geisterfüllte und herzliche Häuslichkeit Luthers, deren Gehalt die Tischgespräche widerspiegeln, und deren Innigkeit zahlreiche Aussagen Luthers bekunden, mit der ansprechenden gutmütigen Behaglichkeit des Bürgerhauses in Goethes Hermann und Dorothea und der in ihrem Mangel an pastoralen Aufgaben erschreckenden idyllischen Geistlosigkeit des Pfarrhauses in Voss' Luise, auch mit dem den Schlaf der Gemeinde pflegenden behäbigen Traditionalismus des Pfarrhauses in Fritz Reuters Ut mine Stromtid!

Die religiöse Innerlichkeit der Quäker hat sich in der Reinheit und Wärme eines gehaltvollen Familienlebens bewährt, das zum Typus und Vorbild des englischen home life in seiner gediegensten Gestalt geworden ist.

---

## § 86.

### Die Ehe.

Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826. Gräfin Gasparin, Die christliche Ehe. Koblenz 1844. von Strampff, Luther über die Ehe. 1857. Kawerau, Die Reformation und die Ehe. Halle 1892. J. A. und A. Theimer, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Barmen 1892ff. Th. Achelis, Die Entwicklung der Ehe. Berlin 1893. Mühlhäusser, Moderne sozialistische Theorien über Familie und Ehe. Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893. Thönes, Die christliche Ehe und ihre modernen Gegner. Leiden 1881. Schäffle, Bau

und Leben des sozialen Körpers. 2. Aufl. Tübingen 1896. Gottschick, Christliche Ehe. Realenc. 5. Bd. Leipzig 1898. O. Caspari, Das Problem über die Ehe. Frankfurt 1899.

Die Ehe, als geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib zu einer natürlichen Lebenseinheit (Gen. 2,24. Matth. 19,5. Eph. 5,31), ist niemals bloss physische Gemeinschaft, sondern allemal schon sittliche Gemeinschaft. Denn im Unterschied von den bloss vorübergehenden Berührungen animalischer Art ist die Ehe dauernde Geschlechtsgemeinschaft, schliesst also ein seelisches Gemeingefühl und die Übernahme bestimmter Pflichten von vornherein in sich. Natürlich besteht aber ein grosser Unterschied darin, ob die Ehe vorwiegend nach ihrer physischen Seite hin aufgefasst wird, ohne dass man sich ihrer sittlichen Bedeutung bewusst ist oder Gewicht auf sie legt, oder ob sie vorwiegend nach ihrer seelischen, geistigen, sittlichen Bedeutung verstanden wird. Die Isolierung der ersteren Betrachtung ist barbarische Roheit. Die Isolierung der letzteren ist ungesunde Schwärmerei.

Die gesunde sittliche Würdigung der Ehe ist einzig im Christentum durchgeführt und im Christentum einzig im Protestantismus.

Eine klare Abgrenzung des sittlichen Werts der Ehe gegen den unsittlichen Charakter der ausscherehelichen Entfesselung des Geschlechtstriebes findet sich in der Antike nirgends, da die Ehe vorwiegend, oft ausschliesslich nach ihrer physischen Seite aufgefasst wird; das Gewährenlassen des Geschlechtstriebes erscheint als etwas Natürliches (selbst Plato, in kynischer Roheit dem „tugendhaften Weisen“ Antisthenes und den meisten Stoikern) und dadurch werden die ihm entwachsenden Erscheinungen mehr oder weniger als selbstverständlich angesehen. Da Sklaven als Sache galten, war die rein dingliche Benutzung derselben ausser Frage stehend. Und waren Huren auch Gegenstand der Verachtung, so erhielt ihr trauriges Gewerbe doch in dem aus Babylonien stammenden Institut der Hierodulen religiöse Weihe. Von Assyrien her wurde auch in syrischen Kulte die Jungfrauschaft Gegenstand religiösen Opfers. Und so galt Hurerei wie Päderastie im Heidentum vielfach kaum sittlicher Beurteilung unterstehend. Unter solchen Voraussetzungen ist aber eine wahrhaft sittliche Würdigung der Ehe ein Ding der Unmöglichkeit. Diese fehlt denn auch dem Griechentum durchweg, mit Einschluss der höchststehenden Philosophen. Die Skulpturdenkmäler (ausser der Schilderung Xenophons und Theokrits) zeigen, dass die Ehe tatsächlich höher stand, als die Theorie es aufzufassen verstand. Aber die mangelhafte Bildung des weiblichen Geschlechts macht es erklärlich, dass geistig hervorragende Männer wie Perikles die Gesellschaft gebildeter Hetären suchten und dass die Philosophen Männerfreund-



schaft über das eheliche Band stellten. Namentlich der stoische Intellektualismus und Individualismus konnte ein wirklich ethisches Verständnis der Ehe nicht gewinnen, die Epiktet für die Höhe des Philosophen zu niedrig deuchte; und aufgelöst musste ein solches werden, wo, wie bei den Kynikern und bei Plato, der Kommunismus zur Geltung kam. Der spätere Stoizismus und der Neupythagoreismus und Neuplatonismus hoben durch das Ideal der Entsinnlichung die sittliche Würdigung der Ehe auf. Tatsächlich sind doch diese philosophischen Verirrungen für die Gesamtheit weniger wirksam gewesen als der steigende Luxus und der Verfall der Volksreligion. Solange die antike Religiosität in Kraft blieb, sollte auch die Ehe, trotzdem dass sie vorwiegend als bürgerlich-politische Institution galt, gleich allen Ordnungen des öffentlichen Lebens ihre durch Religion gewährleistete Geltung genießen; sowie sie aber der Sanktion durch die Ordnungen der Götter, die auch über das Leben des Hauses walteten, beraubt wurde, fehlte der Halt. Dazu kam die auflösende Wirkung orientalischer Einflüsse, die vom Anfang der griechischen Geschichte an dem Familienleben einen vom Lateinertum abweichenden Zug häuslicher Abgeschlossenheit gegeben haben. Eine wesentlich höhere Schätzung und reinere Ausgestaltung der Ehe aber als die Griechen hatten seit uralter Zeit die Ägypter. Polygamie war den meisten Schichten der Bevölkerung fast unbekannt. Die Frau war als „Herrin des Hauses“ selbständige Genossin des Mannes. So hatte das Familienleben im alten Ägypten eine Höhenlage, welche das Griechentum weit überbot. Allerdings hatten, wie Révillaut nachgewiesen hat, die Ägypter eine feste und eine lockere Form der Eheschliessung, welsch letztere Scheidung zuließ: aber diese scheint in praxi wenig bedeutet zu haben.

Die Theorien moderner darwinistisch denkender Soziologen über eine angeblich evolutionistisch-geschichtliche allmähliche Herausbildung der Ehe aus tierischen oder halbtierischen Anfängen sind nichts als wertlose Hirngespinnste dichtender Geschichtskonstruktion, da das Nebeneinander mannigfacher Institutionen unkultivierter Völkerschaften nichts über einen angeblichen Urzustand der Menschheit ergibt. Die ägyptischen Denkmäler belegen aus den ältesten der Forschung zugänglichen Menschheitszuständen eine solchen Phantasien widersprechende Höhe und Reinheit der Ehe, wie denn auch im Griechentum die Stellung des Weibes eine desto höhere ist, je weiter man kulturgeschichtlich zurückgeht. Die Sache ist eben die, dass überall, wo einfache nomadische oder bäuerliche Verhältnisse herrschen, sich mit innerer Notwendigkeit die Einehe herausbildet, wie sie dem natürlichen Wachstum der Bevölkerung und der natürlichen Seelenverfassung entspricht, so bei den alten Römern wie bei den alten Germanen (Tacit., Germ.), dass dagegen, sowie Eroberungszüge die Zustände ausgedehnter Sklaverei erzeugen, die Reinheit der Ehe aufhört, und dass, wenn Rücksichtslosigkeit brutaler Herrschaft Einzelnen übermächtige Gewalt gibt, Polygamie oder der Polygamie ähnliche Zuchtlosigkeit entsteht. Bei den alten Römern, einem latinischen Bauernstamm von einfacher, strenger Sitte, herrschte

die bei den indogermanischen Bauernstämmen ganz überwiegend geltende, dem Weibe eine würdige Stellung gebende Einehe. Dass diese so lange in Geltung blieb, hatte seinen Grund in dem zäh konservativen römischen Rechtssinn. Aus der Verbindung dieser beiden Faktoren erklärt sich die Tatsache, dass unter allen Völkern des Altertums die Römer die verhältnismässig sicherste Ordnung der ehelichen Verhältnisse bei relativer Hochstellung des Weibes gewonnen haben (wie sich wiederum aus der Festigkeit und Reinheit des Ehelebens die Kraft des Römertums erklärt). Eben weil die Ehe als staatliches Institut galt, wurden die Familienverhältnisse in bestimmten Rechtsformen geregelt. Namentlich die in den religiösen Formen der *confarreatio* geschlossene Ehe stand in der Geltung unverbrüchlicher Heiligkeit. Aber dass altarisches Bauernsitten und strenger Rechtssinn nicht eine ausreichende Grundlage für die moralische Festigkeit der Ehe bilden, zeigt die römische Geschichte: mit dem Gewinn von Reichtum und Macht (seit der Zeit des 2. punischen Krieges) trat eine steigende Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse ein, die in der Zeit des Kaiserreichs zu einer fast unglaublichen Verwilderung führte. Die Lockerung der ehelichen Bande fällt mit der steigenden Verdrängung der religiösen Eheschliessung durch die bürgerliche zusammen. Bei der letzteren, welche die Form eines Vertrags hatte, war ja die grössere Selbständigkeit der Frau der scheinbare Gewinn. Aber der Scheingewinn wurde mehr als aufgewogen durch die grössere Freiheit des Manns, der dem nur durch Vertrag mit ihm verbundenen Weibe gegenüber, das nicht in *manu mancipioque mariti* war, nicht mehr die alte Gebundenheit haben konnte. Wo aber eine Ehe als Kontrakt geschlossen und gelöst werden kann, ist die Ehe eigentlich nicht Ehe mehr.

Gegenüber der allgemeinen Verwilderung und Verrohung, die in der ausgehenden Antike mit der Überfeinerung der äusseren Kultur Hand in Hand ging, bedeuteten vereinzelte Reformideen, wie sie der philosophischen Aufklärung entsprangen, kein praktisch wirksames Gegengewicht. Dieselbe Stoa, welche die Ehe geringschätzte, konnte doch von ihren Gleichheitsideen allgemeiner Humanität dazu kommen, dass die Frau dieselben Forderungen der Selbstzucht an den Mann stellen kann wie umgekehrt (Seneka, Mark Aurel). Und die platonisierende Idee der Entsinnlichung, welche die Ehe herabdrückte, konnte doch auch zur Verwerfung aller geschlechtlichen Ausschreitungen führen (Dio Chrysostomus, Musonius Rufus). Und die moralistischen Reflexionen der Philosophie konnten doch auch der Erkenntnis näher führen, dass in der Ehe eins der wichtigsten ethischen Probleme vorliege (Plutarch). Immerhin ist die sittliche Bedeutung der Ehe nirgends in der Antike begriffen.

Dagegen tritt der sittliche Wert der Ehe deutlich heraus im Alten Testament. Allerdings ist die Hochstellung der Ehe gehemmt durch die Festhaltung der Betrachtung des Weibes als Eigentum des Mannes, woraus sich sämtliche Begrenzungen des alttestamentlichen Gesichtskreises ergeben: die geschlechtliche Freiheit des Mannes, die Leichtig-

keit der Ehescheidung seitens des Mannes, die Polygamie. Von einer Alleinherrschaft der Monogamie, die Luthardt erfindet, ist keine Rede; Israel hat die Polygamie nie überwunden, wenn auch die Einehe natürlich das tatsächliche Übergewicht hatte, das sie auch bei den heutigen Arabern hat. Aber dass auf dem Boden des Alten Testaments eine ganz andere Schätzung der Ehe vorhanden war wie im Heidentum, zeigt schon der Dekalog, der im 4. und 6. Gebot den sittlichen Wert der Ehe ins Licht stellt. Weder die tatsächliche Herabwürdigung der Ehe in der griechisch-römischen Welt noch die theoretische Herabwürdigung in der griechischen Philosophie findet einen Widerhall im Alten Testament. Die ethische Hochstellung der Ehe (bei den Propheten wie in den Sprüchen) bildet darum ein auszeichnendes Element der alttestamentlichen Gesamtanschauung trotz der Schranken, die ihr noch anhafteten.

### 1. Grund und Zweck der Ehe.

Der göttliche Schöpfungsgedanke einer Menschheit schliesst von vornherein den Gedanken der Ehe in sich (Gen. 1,27 f.). Jede Eheschliessung hat hiernach ihren Grund in der schöpfungsmässigen Ausstattung und Bestimmung des Menschen. Und durchschnittlich entstehen daher die Ehen, ohne dass ein Zweck der Eheschliessung in Frage käme, auf dem Grunde ihrer durch den Schöpfer gesetzten Notwendigkeit. Der Geschlechtstrieb ist neben dem Nahrungstrieb der stärkste menschliche Trieb und seine normale Befriedigung in den Grenzen des göttlichen Willens Menschenrecht. Der Grund der Ehe liegt aber nicht bloss in diesem Naturtrieb, sondern auch in dem Familiensinn und in dem Erwerbssinn, besonders aber in dem Bedürfnis nach einer festen, zuverlässigen Gemeinschaft, wie denn in den meisten Gesellschaftszuständen wirkliche Zuverlässigkeit (ausser der Elternliebe) nur im ehelichen Bande begründet ist (Joh. Heermann: „Die best ist doch getraute Treu“), ferner in der seelischen Anziehungskraft, welche die Geschlechter vermöge ihrer Verschiedenheit aufeinander ausüben, und welche das Bedürfnis der Ausgleichung und Ergänzung ergibt. Beide Geschlechter sind durch die göttliche Schöpfungsordnung aufeinander angewiesen, der Mann auf die Hilfe und liebende Fürsorge des Weibes (Gen. 2, 18. 24), das Weib auf den Schutz des Mannes und die Gemeinschaft mit ihm, die ihrem Seelenleben die Richtung und ihrem äussern Leben den Familieninhalt gibt (Gen. 3,16). So ruht die Ehe auf göttlichem Grunde; und zunächst ist sie nicht aus irgend einem mit ihr erstrebten subjektiven Zweck zu begreifen, sondern aus dieser ihrer in der Schöpfungsordnung begründeten objektiven Unentbehrlichkeit.

Die neueren Untersuchungen über den Zweck der Ehe gehören grösstenteils einem pedantischen Intellektualismus an, der das Menschliche als Produkt der Reflexion hinstellen möchte, oder einem darwinistischen Empirismus, der die Menschheit aus der Tierheit herauswachsen lassen möchte. Durchweg werden in der Menschheit die Ehen nicht unter Vergegenwärtigung eines Zwecks geschlossen, sondern ohne Zwecksetzung aus der Notwendigkeit menschlicher Natur heraus. Wo ein Zweck mit der Eheschliessung verbunden wird, ist er meist sekundär, oft (z. B. wo es sich um Gelderwerb handelt) unsittlich. Wo, wie in Griechenland (auch Plato) und Rom, die Erzeugung legitimer Kinder als Zweck hingestellt wurde, ergibt sich nur, dass der Staat diesen Gesichtspunkt mit Beziehung auf seine Interessen zum herrschenden erhob, infolgedessen auch die moralische Reflexion den gesellschaftlich utilitaristischen Gesichtspunkt aufgriff, keineswegs aber, dass dieser für die Eheschliessenden wirklich den ausschlaggebenden Impuls abgab. Und wiederum in den Impulsen ist ein Unterschied zwischen dem, was die psychologische Untersuchung ergibt und dem, dessen sich die Einzelnen bewusst werden.

Die moderne sozialistisch-kommunistische Theorie, die ihren schärfsten Ausdruck in Bebels Buch über die Frau gefunden hat, setzt die Ehe in Zweckbeziehung zu den Produktionsverhältnissen. Nach Engels steht die Ehe in Wechselwirkung mit der Entstehung und Befestigung des Privateigentums in Zweckbeziehung auf die Vererbung desselben auf legitime Kinder; die Familie gilt demgemäss als Besitz- und Erwerbsgemeinschaft. Wenn nach sozialistisch-kommunistischem Programm die kapitalistische Produktionsweise durch die gesellschaftliche ersetzt wird, muss folgerichtig auch die Ordnung der geschlechtlichen Verhältnisse in Form der Einehe durch die kommunistische Universalfamilie ersetzt werden. Wie die Unordnung des Kommunismus Ordnung werden wird, ist natürlich schwer zu sagen. Bebel hat die Konsequenz der regellosen Weibergemeinschaft und der staatlichen Erziehung der Kinder nicht zu ziehen gewagt, sondern hat inkonsequenterweise die kommunistische Betrachtung durch die rein individualistische beliebigen Zusammen- und Auseinanderlaufens ersetzt, die das Eingehen geschlechtlicher Verbindung dem unkontrollierten Ermessen jedes Einzelnen überlässt; wie aber die Erziehung der Kinder durch die Gesellschaft zum elterlichen Band sich verhalte, bleibt unklar.

Wenn das Verständnis der Ehe aus einem individuellen subjektiven Zweck abzuweisen ist, so ist damit nicht ausgeschlossen die Tatsächlichkeit eines objektiven göttlichen Zwecks der Ehe, die Unterstellung derselben unter eine soziale Zweckbeziehung durch das bürgerlich-politische Gemeinwesen und die Verbindung der Eheschliessung mit einem Zweckgesichtspunkt durch den Einzelnen.

a) Ist der Grund der Ehe die Schöpfungsordnung, auf der



der Bestand der Menschheit ruht, so ergibt sich hieraus auch der göttliche Zweck: der besteht in der Erhaltung und Ausbreitung des Menschengeschlechts, das im Reich Gottes zu einer Gottesgemeinde organisiert werden sollte, in der durch die Geschlechtsgemeinschaft von vornherein schon physisch basierten sittlichen Organisation, da die Ehe die Grundlage und den Ausgangspunkt aller menschlichen Gesellschaftsverfassung bildet, und in der sittlichen Einfügung, die sich aus der geschlechtlichen Ausgleichung und der damit gegebenen Begrenzung des Egoismus ergibt. Von dem Gesamtgebiet der animalischen Gattungen unterscheidet sich eben das Menschengeschlecht dadurch von vornherein spezifisch, dass dasselbe der Träger der gottgewollten Vergeistigung der Welt ist, dass darum jedes Individuum in Beziehung auf diese Teleologie persönlichen Wert hat, und dass darum auch die Geschlechtsgemeinschaft von vornherein und notwendig die den geistigen Individualitätswert sicherstellende Form der Ehe annimmt.

Das älteste Gesetzbuch der Welt, das des Königs Hammurabi von Babel um 2250 v. Chr., kodifiziert eine auf uralten Überlieferungen ruhende Regelung der ehelichen Verhältnisse. Die bis ins vierte Jahrtausend v. Chr. zurückreichenden babylonischen Nachrichten beweisen die Festigkeit des ehelichen Bandes; zwar in semitischer Form, aber doch in bestimmter bürgerlicher Rechtsform. Die evolutionistischen Bemühungen, die menschliche Ehe in ihrem Ursprung an tierische Geschlechtsverhältnisse anzuknüpfen, sind unwissenschaftliche Erzeugnisse der materialistischen Gesinnung, die sich in Zerstörung der Menschenwürde befriedigt. Die biblische Gleichsetzung der Entstehung der Ehe mit der Entstehung des ersten Menschenpaares bleibt psychologisch wie historisch betrachtet das einzig Haltbare.

Es ist ferner eine darwinistische Verirrung, den Zweck der Ehe in die Arterhaltung aufgehen zu lassen. Der Mensch ist mehr als ein Exemplar der Menschheitsgattung. Wie jeder Einzelne einen besonderen göttlichen Schöpfungsgedanken darstellt und seinen Selbstzweck in sich hat, so ordnet sich auch das einzelne Ehepaar nicht bloss dem Zweck der Menschheitserhaltung unter, sondern zweckvoll ist schon die individuelle Beziehung der Ehegatten untereinander. Während nach jener darwinistischen Betrachtung die unfruchtbare Ehe gelöst werden müsste, ist nach der ethischen Betrachtung auch die nicht der Arterhaltung dienende Ehe wirkliche Ehe. Schon die biblische Schöpfungsurkunde hat hinsichtlich des Werts der Ehe hervorgehoben die Aufhebung der individuellen Isoliertheit und die gegenseitige Stützung und Ausgleichung. Ob darum die einzelne Ehe dem objektiven göttlichen Zweck der Menschheitserhaltung dient oder nicht, macht nichts aus, da das nicht der Zweck der einzelnen Ehe ist.



b) Da der Staat notwendig die verschiedenen Elemente des Volkslebens dem Gesichtspunkt seiner Selbsterhaltung unterordnen muss, ist es berechtigt, wenn er der Pflege des Familienlebens die Zweckbeziehung auf diese gibt. Der Staat muss also bei der Ehe sowohl den Zweck der Volkserhaltung und Volksvermehrung wie den Zweck der moralischen Intakterhaltung seiner Kraft im Auge behalten.

Es kann also nicht wundernehmen, dass, wo, wie in der Antike, die Staatsidee die Familie absorbiert, die staatlichen Gesichtspunkte das eigentliche Wesen der Ehe verdecken und alterieren.

c) Ist auch die Unterordnung der Eheschliessung unter einen ausserhalb des Wesens der Ehe liegenden Zweck (wie Gelderwerb, Gewinnung von Ehrenstellen) unsittlich, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass die Eheschliessung, die so wie so erfolgen würde, in bestimmter Zeit und unter bestimmten Verhältnissen, mit bewusster Beziehung auf einen bestimmten Zweck vollzogen wird, so z. B. wenn ein Arzt oder ein Geistlicher mit Rücksicht auf die von ihm einzunehmende Vertrauensstellung, ein Kaufmann im Hinblick auf seine Selbständigmachung im Beruf die Ehe eingeht. Diese Zweckbeziehung ist aber nur sekundär.

Nach der Jesuitenmoral sind die *fines essentielles* der Ehe die leibliche Zugehörigkeit zur ehelichen Pflicht und die Untrennbarkeit, die *fines accidentales intrinseci* die Erzeugung von Nachkommenschaft und das Heilmittel gegen die Lust, die *fines acc. extrinseci* Familienfriede, Erlangung von Reichtum u. dergl.

## 2. Recht der Ehe.

Ist der Geschlechtstrieb der von Gott im Menschen angelegte natürliche Trieb, der das Familienleben erzeugt, und ruhen auf der Familie alle sozialen und damit auch alle sittlichen Verhältnisse, so ist nicht nur die prinzipielle Negation des Geschlechtstriebes (im Buddhismus) der Reinheit der Religion und Sittlichkeit widersprechend, sondern die Unreinerklärung des Geschlechtstriebes und die Herabdrückung der Ehe unter die Ehelosigkeit (im Katholizismus) unchristlicher Widerspruch gegen die göttliche Schöpfungsordnung (1. Tim. 4,3).

Die Verwerfung der Ehe hat ihren Ursprung im akosmistischen Pantheismus Indiens und ist auf den extremsten Ausdruck gebracht durch den buddhistischen Pessimismus. Buddha lehrte: „Alle Körperlichkeit ist nicht mein, ist nicht ich, ist nicht mein Selbst. Wer es also ansieht als Jünger, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Getsaltung und Erkennen.

Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren. Durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung“ (Oldenberg, Buddha. Berlin 1897. S. 243). Bei dieser pessimistischen Negation der Existenz musste der Buddhismus mit tiefer Verachtung auf das Weib herabsehen, dessen Natur in Gegensatz zur Sehnsucht nach Erlösung vom Dasein steht. Aus indischen Einflüssen, speziell buddhistischen, erklärt sich, wie die essenisch-therapeutische Ablehnung der Ehe, so auch ihre Verwerfung für die Vollkommenen bei Gnostikern, Mandäern und Manichäern, die sich hier mit parsischem Dualismus verband. In Wechselwirkung mit den im Neupythagoreismus und Neuplatonismus lebendigen Tendenzen auf akosmistische Negation der Einzeldinge, damit des Endlichen und Sinnlichen, regte sich auch in der Kirche die dem Schöpfungsbegriff widersprechende, aber dem christlichen Ewigkeitszuge scheinbar entsprechende Richtung eines transzendentalen Idealismus, der die Wirklichkeit der Erscheinungswelt möglichst negierte. Wie wir bei der Askese gesehen haben, erfuhr bei den alexandrinischen Theologen die Virginität die Wertschätzung als einer höheren Stufe gottgewollter Sittlichkeit. Wesentlich durch den Einfluss des ägyptischen Christentums, in dem, wie apokryphe Evangelienfragmente zeigen (vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig 1904. S. 23), die therapeutische Negation der Ehe fortgewirkt hat, errang im 4. Jahrhundert die unchristliche Verherrlichung der Virginität den Sieg über das christliche Verständnis des Werts der Ehe, ein Sieg, an dem die vereinzelte Gegenwirkung charaktervoller Männer, wie Paphnutius und Jovinian, und der Widerspruch der Arianer nichts ändern konnte. Vielmehr entschied für den Sieg der mönchischen Anschauung die verdorbene romanische Phantasie, die leicht in geschlechtlicher Sinnlichkeit sich „die“ Sünde, in ihrer Überwindung „die“ Sittlichkeit vorstellt, — eine Geistesrichtung, wie sie namentlich Hieronymus vertrat. Am verhängnisvollsten für die Verirrung katholischer Moral ist die massgebende Einwirkung Augustins geworden. Fehlte seinem neuplatonisch gefärbten asketischen Supranaturalismus überhaupt das ethische Verständnis für die realen Faktoren der endlichen Welt, damit an sich schon das Verständnis für den Wert der Ehe, so wurde besonders verderblich der Irrtum, dass er die concupiscentia, in der er die Realität der Erbsünde auffasste, in der Geschlechtslust gipfeln sah. Bei klarem Denken hätte Augustin, der hierin zweifellos manichäisches Erbe bewahrt hat, von dieser Auffassung aus, nach der die Ehe eigentlich weiter nichts als ein nicht ganz entbehrliches Übel war, zur manichäischen Verwerfung der Ehe geführt werden müssen. Aber der Wirklichkeit wie der Schrift machte er die Konzession der Erlaubtheit der Ehe. So hat denn die abendländische Kirche die Ehe nur den Klerikern verboten, parallel der manichäischen Praxis, welche die Ehelosigkeit den electi, nicht den auditores zumutet — und die mönchisch-klerikale Herabsetzung der Ehe durch die Bildung des Sakraments der Ehe auszugleichen gesucht. Übrigens ist die inkonsequente Beschränkung der Forderung der Ehelosigkeit nirgends ein besonderes Verdienst, da die

durchgeführte Ehelosigkeit eine Gemeinschaft der Vernichtung anheimliefern würde — ein Gedanke, der in Augustin nur den Wunsch erweckte, dass die Ehelosigkeit allgemein werden möchte, damit der Weltabschluss beschleunigt würde. Die Herabsetzung der Ehe als sinnlicher Degradation unter die dem christlichen Ewigkeitsberuf eigentlich gemässe Vernunfthöhe ist der katholischen Moral geblieben. Nach Thomas ist die eheliche Beiwohnung ähnlich wie die hurerische befleckend und wird eben nur der menschlichen Schwachheit zugestanden mit Rücksicht auf die 3 Güter der Ehe: die Erzeugung und Erziehung der Kinder, die eheliche Treue und die Unlöslichkeit.

Hase sagt (Polemik. 5. Aufl. L. 1891. S. 133): „Wo die Natur verpönt ist, entsteht die Gefahr der Unnatur und des Verbrechens.“ Die Widernatürlichkeit der in Widerspruch zu Gott dem Schöpfer stehenden Theorie, die eine besondere sittliche Leistung und ein von Gott anzuerkennendes Verdienst in die Negierung eines von Gott gegebenen Triebes setzte, wird denn auch durch die Geschichte des Mönchtums wie des Priestercölibats genügend beleuchtet. (Vgl. von Schulte, Der Cölibatzwang und dessen Aufhebung. Bonn 1876). Die Reformation hat der Ehe ihr göttliches und natürliches Recht nicht nur wiedergegeben, sondern hat überhaupt — vom Neuen Testament abgesehen — eine würdige sittliche Auffassung der Ehe begründet. Die pharisäischen und heuchlerischen Angriffe katholischer Polemiker gegen Luthers Äusserungen über das Recht des Geschlechtstriebes empfangen ihre Beleuchtung durch die Zustände des Priestercölibats und die Vorliebe vieler Priester für das geschlechtliche Gebiet im Beichtstuhl: Luther hat genug Gelegenheit gehabt, die Folgen des naturwidrigen katholischen Gebots zu beobachten; nicht Luther trifft man also mit jenen Angriffen, sondern die Zustände der katholischen Kirche. Aug. 23: „Docet non omnes homines ad coelibatum idoneos esse, quia deus creavit hominem ad procreationem, Gen. 1,28. nec est humanae potestatis, sine singulari dono et opere dei creationem mutare. — mandatum dei et ordinationem dei nulla lex humana, nullum votum tollere potest. Apol. 23,9: haec creatio seu ordinatio divina in homine est jus naturale. 11,12: maneat igitur hoc in causa, quod et scriptura docet et jurisconsultus sapienter dixit: conjunctionem maris et feminae esse juris naturalis. porro jus naturale vere est jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae. Diese reformatorische Lehre von der Würde und Heiligkeit der Ehe hat der ganzen Gesellschaftsverfassung der Neuzeit gegenüber der mittelalterlichen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben: die Gesellschaft wurde zu einem grossen Familienverband, der Priester hörte auf, dem Weibe im Innersten geistig näher zu stehen als der Mann, Scharen von Priestern und Mönchen bildeten nicht mehr den die Physiognomie der Gesellschaft bestimmenden Faktor und störten nicht mehr die Reinheit und Selbständigkeit der Familie in sich. Ein Zustand des Familienlebens, nach welchem der Beichtvater, der die geheimsten Angelegenheiten jedes Familiengliedes und darum auch die innersten Familiengeheimnisse besser kennt wie die Einzelnen, gewisser-

massen Mitglied jedes Hauses ist, ist schon in sich auflösend für die Selbständigkeit und Einheit der Familie; muss aber für den innerlich haltlosen Priester ebenso gefährlich werden wie für die Ehre mancher Familie.

Schleiermacher und Rothe haben der katholischen Ansicht gegenüber den Standpunkt vertreten, dass das ehelose Leben, weil ärmer an Pflichtverhältnissen und gerade den allerschwierigsten, darum aber auch für unsere sittliche Erziehung ganz vorzugsweise fruchtbringenden im allgemeinen ein unvollkommenerer Stand sei als die tugendhafte Ehe (Schl., Chr. Sitte 354. Rothe § 1080). Dem steht gegenüber, dass Melancthon in der Apologie (23,38ff.) die Virginität über die Ehe gestellt hat. Wird dieser Gesichtspunkt in der Apologie dadurch begrenzt, dass die Ehelosigkeit jedes verdienstlichen oder heilswirkenden Werts entkleidet wird, so kann nur die Frage sein, ob sie eine höhere Verfassung der Religiosität und damit der Persönlichkeit bezeuge. Wenn nun die göttliche Schöpfungsordnung ergibt, dass im allgemeinen der eheliche Stand über dem ehelosen steht, so stellt doch die Person Jesu wie des Apostels Paulus die Frage, ob nicht in der Tat in manchen Fällen die Ehelosigkeit einen den Durchschnitt überragenden Persönlichkeitswert bekundet; und diese Frage hängt mit der andern zusammen, ob im Neuen Testament der Jungfräulichkeit ein Vorzug vor der Ehe eingeräumt ist.

In dem bekannten Wort des Herrn von den Verschnittenen, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen (Matth. 19,12), ist von einem Vorzug dieser der Reichsaufgaben wegen freiwillig Ehelosen vor den Verheiratheten (Strauss, Ziegler) keine Rede; vielmehr verweist der Herr die Jünger, die vor unlösbarer Ehe Scheu hatten, auf das Recht einer durch das Reich Gottes bedingten Ehelosigkeit: diese ist aber völlig freiwillig, nicht bindend und nicht unaufhebbar und in Beziehung auf die Missionsgabe des Himmelreichs erwählt, begründet auch kein Verdienst und keine höhere Heiligkeit. Dass Paulus 1. Kor. 7 der Ehelosigkeit den Vorzug vor der Ehe gegeben hat, ist ebenso zweifellose Tatsache, als dass seine Aussagen die katholische Anschauung nicht begründen, sondern verwerfen. Die ganze Geschichte des Mönchtums und des Priestercölibats ist eine antithetische Illustration zu 1. Kor. 7,2: „Wegen der Unzuchtsverirrungen habe jeder seine Frau und jede ihren eigenen Mann.“ Die Ausführungen des Paulus werden daraus verständlich, dass ihm der Abschluss der irdischen Weltverhältnisse nah vor Augen stand: war er so nah, dann lohnte es sich allerdings nicht mehr, sich in irdischen Fesseln zu binden (7,29). Wenn man den Endabschluss vor der Tür sieht, kann man kaum anders urteilen als Paulus geurteilt hat. Fällt aber diese Voraussetzung weg, so treten die übrigen biblischen Aussagen über den natürlichen und göttlichen Grund der Ehe in ihr Recht ein. Übrigens fehlt 1. Kor. 7 die katholische Verdienstlichkeit der Virginität, die Gesetzlichkeit der Gelübde und namentlich der der Regsamkeit des Triebens widerprechende unnatürliche Zwang (1. Kor. 7,9). Auch wenn man zugibt,



dass Paulus seine eigene charismatische Ausstattung verallgemeinert hat und der persönlichen Erfahrung des religiös-sittlichen Werts der Ehe entbehrte, ist doch festzustellen, dass die katholische Lehre in 1. Kor. 7 keine Stütze findet. Aber sehr oft ist eine solche in Apok. 14,4 gefunden. Findet sich hier die merkwürdige Vorstellung von Männern und Frauen als *παρθένοι*, „die sich nicht mit Weibern befleckt haben“, so lag doch nach allem, was wir sonst aus dem Neuen Testament wissen, die asketische Auffassung völlig ausserhalb des apostolischen Gesichtskreises. Ist festzuhalten, dass die Ehe keine „Selbstbefleckung mit Weibern“ ist, so könnte in jener Stelle nur die Hurerei gemeint sein. Dann ist aber doch überhaupt die Aussage über eine aus Männern und Frauen bestehende Gemeinde als von solchen, die sich nicht mit „Weibern“ befleckt haben, höchst auffallend. Die Frage ist also, ob in dem Satz nicht die Veränderung einer asketisch gerichteten Zeit vorliegt. Die Lesart: „die sich nicht ihre Kleider beschmutzt haben“ (vgl. 3,4), ist durch Tertullian und Hieronymus bezeugt. Allerdings hat schon Tertullian de resurr. carnis 27 zu qui vestimenta sua non coinquinaverunt den Zusatz cum mulieribus; diese ist aber nach vestimenta offenbar sinnwidrig. Das Adjektivum *παρθένος* bedeutet „rein, keusch, unschuldig“ wie *παρθένιος*. Die Apokalypse hat schon in sehr alter Zeit nicht wenige fremde Zutaten über sich ergehen lassen müssen.

Ist es nun Paulus auch nicht in den Sinn gekommen, sich auf Grund seiner Ehelosigkeit einen überragenden apostolischen Wert zuzuschreiben, so werden wir doch urteilen müssen, dass in derselben sein Hingenommensein von der apostolischen Aufgabe, das ihn über alle Apostel selbst einen Petrus, stellte, und die Beweglichkeit seiner Missionsarbeit, in der er mehr geleistet hat wie alle andern, sich ausgesprochen hat. Daraus folgt aber nicht, dass jeder, der grosse Missionserfolge erzielen will, unverheiratet bleiben muss. Vielmehr könnte einer anders gearteten Individualität das, was dem Paulus Förderungsmittel war, das schwerste Hindernis werden.

Jesu Ehelosigkeit entspricht der Tatsache, dass in der Eheschliessung Gleichstellung liegt, und dass der eingeborne Sohn Gottes mit keiner Individualität Gleichstellung eingehen konnte. Sie hat ihr Analogon darin, dass hervorragende Genies keine Ehe eingehen können, und dass, wenn sie eine Ehe eingehen, dies eben keine Ehe ist. Ebenso wenig, wie nun aber hieraus folgt, dass jemand dadurch, dass er Junggeselle bleibt, ein Goethe oder ein Kant wird, folgt aus der Ehelosigkeit, dass jeder simple Mönch durch den Verzicht auf die Ehe einer von denen wird, die sich selbst verschnitten haben um des Himmels willen. Was für den einen ein Mittel der Kraftsteigerung geworden ist, kann für den andern, dessen Individualität auf seelischen Austausch in der Ehe angelegt ist, den Grund seelischer Verödung bilden.



### 3. Wesen der Ehe.

Im Unterschied von der ungeordneten Geschlechtsgemeinschaft, der Hurerei, die allein schon darum unsittlich ist, weil sie eine lediglich animalische Verbindung von Menschen ist, ist die geordnete Geschlechtsgemeinschaft, eben als dauernde und durch die Gesellschaft geregelte, nie bloss animalisch, sondern von vornherein seelische Gemeinschaft der gesamten Lebensinteressen und des gegenseitigen Vertrauens. Die Ehe ist also nie blosses Mittel zur Befriedigung des Naturtriebes, aber natürlich lässt sie sehr verschiedene Stufen der Erhebung über die physische Grundlage zu. Wo sie ethisiert wird, erwächst auf dem Grunde der Geschlechtsgemeinschaft gerade vermöge der seelischen Verschiedenheit der Geschlechter und die dadurch gegebene Ausgleichung eine gegenseitige Anziehung, die ein enges Vertrauensverhältnis der Achtung und Liebe begründet.

Wenn die wenigsten auch in der Ehe wesentlich nur ein Mittel zur Befriedigung des Geschlechtstriebes sehen, so bleiben doch manche in der vorwiegend sinnlichen Auffassung stehen. Aber auch wo die Sinnlichkeit das Motiv abgibt, führt die Dauer der häuslichen Gemeinschaft von selbst ethische Momente mit sich.

Aus Kant redet der Hagestolz in der Bestimmung: „Die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswürdigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.“ Junggesellenurteile sind auch die verächtlichen Äusserungen Schopenhauers und Nietzsches über das Weib. Schopenhauers „moralische“ Verwerfung der Ehe „als entschiedensten Ausdrucks der Bejahung des Willens zum Leben“ ergibt sich natürlich aus seiner prinzipiellen Verneinung desselben. (Vgl. Köber, Philosophie Schopenhauers. Heidelberg 1888. S. 297). Nietzsches Hochmut und Verstandeseinseitigkeit entspricht die Ablehnung der Ehe für grosse Geister und das Desiderium der Ergänzung der Ehe in ihrer höheren Auffassung als Seelenfreundschaft durch das Konkubinat. (Vgl. Kaatz, Die Weltanschauung Nietzsches. Dresden und Leipzig 1892. II, 89). Liebesheiraten werden vom einen wie vom andern abgelehnt.

In den katholischen Ausführungen über die Ehe weht durchweg die Luft des Cölibats, dem die Geschlechtsgemeinschaft das sinnliche Anschauungsbild bietet. Die katholische Herabsetzung der Ehe ist auf den extremsten Ausdruck in der Jesuitenmoral gebracht. Gury unterscheidet die Ehe als Kontrakt und als Sakrament und bestimmt sie in ersterer Hinsicht als *conventio*, qua vir et mulier sibi invicem legitime tradunt dominium in corpora in ordine ad actus ex se aptos ad generationem prolis et se obligant ad individuum vitae societatem; das Sakrament ist *gratiam conferens ad legitimam viri et mulieris conjunctionem sanctificandam et ad prolem pie suscipiendam sancteque educan-*

dam. Graf Hoensbroech, Papsttum. II, 335: „Die mittelalterliche Kirche, schreibt zutreffend Hansen, hat die Ehe zwar theoretisch und allegorisierend als ein Sinnbild der Verbindung zwischen Christus und der Kirche, aber in der Praxis nur als ein *remedium incontinentiae* aufgefasst, ihren sittlichen Wert stets nur unter dem Gesichtspunkt des geschlechtlichen Verkehrs, des *reddere* und *exigere debitum* und der Garantie der Fortpflanzung betrachtet, ohne sich mit den edleren, durch sie entwickelten Empfindungen, mit den idealen Momenten des Gemütslebens zu befassen, welche eine höhere Kultur in das eheliche Verhältnis hineinträgt. In diesem Geschlechtsverkehr sah sie aber auch unter dem Schutz der zwar als Sakrament erklärten, aber doch nur als eine Art von unvermeidlichem Übel betrachteten Ehe stets das Werk der Unkeuschheit.“ (Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns. Bonn 1901. S. 420).

Das Wesen der Ehe besteht eben auf Grund der Geschlechtsgemeinschaft in der Verbindung von Mann und Weib zu einer äussern Lebensseinheit (Eph. 5,28 ff.), vermöge deren sie sämtliche Zwecke als gemeinsame verfolgen, jeder im andern sich gefördert und gehemmt sieht, beide für die soziale Eingliederung nie ohne einander gedacht werden können, und zu einer psychologischen Lebensseinheit, in der das Eintreten für einander in Hingebung und Opferwilligkeit und das gemeinsame Zusammenwirken für gleiche Ziele, der gegenseitige Austausch des seelischen und geistigen Verkehrs und die gegenseitige Ergänzung durch Abstimmung aneinander, ferner die Einfügung in Selbstbeschränkung, also die Abstimmung der Selbstsucht ein Ineinanderwachsen ohne Aufhebung der Persönlichkeit, vielmehr gerade mit Förderung der Persönlichkeit begründet. Da ferner aus der Ehe als solcher die Fortpflanzung (mindestens als das Regelmässige) sich ergibt, liegt ein wesentliches Element der Ehe in der Verbindung der Gatten zur Pflege, Beschützung, Erziehung und allmählichen Verselbständigung der Kinder.

Kann nun je nach den religiösen, nationalen und kulturellen Verhältnissen, auch nach der Zeitlage und den Zuständen des Landes, das eheliche Leben sich verschieden gestalten, so hat doch die höchste Form der Ehe sich aus dem Christentum dadurch ergeben, dass das Christentum jedem seiner Glieder Ewigkeitswert vor Gott gibt und in dieser Hinsicht die religiöse Gleichwertigkeit von Mann und Weib ausspricht (Gal. 3,28). Indem das Christentum zugleich aber auch einer geist- und sinnlosen Gleichmacherei, wie sie der Materialismus und Empirismus vertreten hat, wehrt in Festhaltung der natürlichen göttlichen Schöpfungsordnung, nach der das Weib sich dem Manne, der

das Haus nach aussen vertritt, unterzuordnen hat (1. Kor. 11,7 ff.), verhindert es eine Emanzipation, die dem Weibe einen Scheingewinn verspricht, es tatsächlich aber nicht fördert, sondern herunterdrückt, weil es seiner Natur widerspricht. Indem das Christentum das Weib dem Manne als religiös-sittliche Individualität gleichstellt und so die Möglichkeit ausschliesst, dass es vom Manne nur zum Mittel oder Werkzeug herabgesetzt werde (Kol. 3,19, Eph. 5,25 ff. 1. Petr. 3,7), und indem es zugleich in der Unterordnung des Weibes unter den Mann die Einheit der Ehe wahrt (Kol. 3,18), die bei der formalistischen Gleichmacherei einer gedankenlosen Aufklärung notwendig dem Zwiespalt und damit der Auflösung verfällt, hat das Christentum die nicht nur tatsächlich, sondern auch denkbar höchste Form der Ehe begründet. Die schlechthinnige moralische Überlegenheit des Christentums über die beiden andern Weltreligionen zeigt sich namentlich in der Gestaltung der Ehe, da die buddhistische Askese im Prinzip die Ehe negiert, der mohammedanische Weltsinn die Ehe polygamisch heruntersetzt im Dienst der Sinnlichkeit des Mannes, beide Religionen also, die eine negativ, die andere positiv in einer sinnlichen Herabsetzung der Ehe verharren.

Berühmt ist Tertullians verherrlichende Schilderung der christlichen Ehe, der doch die Höherstellung der Jungfräulichkeit gegenüberstand. Soviel denn auch die alte Kirche für die Durchsetzung christlicher Lebensanschauung geleistet hat, ist diese doch erst in der Reformation rein herausgetreten.

Luther Comm. in Gen. 7,110: *conjugium est legitima et divina conjunctio unius maris et unius feminae ordinata ad invocandum deum et conservandam et educandam sobolem ad administrationem ecclesiae et politiae.*

Wenn moderne Kritiker den Fortschritt der christlichen Auffassung von der Ehe noch nicht bei Jesu finden wollen, so ist das nur bei ganz äusserlichem und oberflächlichem Verfahren möglich. Tatsächlich enthält Matth 18,3 ff. die höchste Auffassung der Ehe in sich, wie sie sich aus der neutestamentlichen Auffassung der christlichen Persönlichkeit ergibt. Denn das ist nie zu vergessen, dass die christliche Auffassung der Ehe das Ergebnis der religiös-sittlichen Wertung der Persönlichkeit ist.

#### 4. Zustimmung der Gesellschaft.

Während bei der katholischen Auffassung individualistisch nur die gegenseitige Einwilligung der Brautleute in Betracht gezogen wird, gehört nach evangelischer Auffassung die Zustimmung der Gesellschaft zum Wesen der Ehe. Wie die Ehe ein Glied in der sittlichen Organisation der Gemeinschaft bildet,

so gehört zum sittlichen Charakter der Eheschliessung die Anerkennung durch die Gemeinschaft. In der That bestimmt in noch ungeordneten Zuständen die Sitte, in geordneten die Gesellschaftsorganisation die Bedingungen, unter denen Eheschliessung stattfinden kann, wie die Formen und die Grenzen derselben. Nur unter der Voraussetzung, dass bei der Eheschliessung die geltenden staatlichen Bestimmungen innegehalten sind, hat denn auch dieselbe Gültigkeit. Die katholische Kirche befolgt tatsächlich, indem sie die Ehe für ein Sakrament erklärt, obgleich alle Erfordernisse eines solchen fehlen, die Tendenz, die staatliche Anerkennung durch die kirchliche Kontrolle zu ersetzen.

Der von Luthardt anerkannte Satz des römischen Rechts: *consensus facit matrimonium*, entspricht der katholischen Ansicht, ist aber nach evangelischer Anschauung falsch; vielmehr gehört nach dieser ganz wesentlich dazu die Zustimmung der Gesellschaft. Diese kann aber in sehr mannigfachen Formen stattfinden, entweder in Form der Genehmigung der Familie oder der Sippe, oder in Form der Anerkennung durch den Stamm, oder in den geregelten Formen überlieferten Rechts oder staatlicher Gesetzgebung oder kirchlicher Vorschrift.

Die evangelische Kirche hat von Anfang an die Trauung als die notwendige Form der Eingehung der Ehe behandelt, ohne ein individualistisches Zusammengehen als eigentliche Ehe anzusehen.

Der individualistischen Theorie des kanonischen Rechts von der Ehe entsprangen mit innerer Notwendigkeit die *matrimonia clandestina*, die zwar von der katholischen Kirche gemissbilligt wurden, die aber gar nicht ausbleiben konnten, wenn eine vollgültige Ehe schon durch die gegenseitige Willenserklärung von Mann und Weib zustande kommt. Selbst die Bestimmung des Tridentinums, dass in der Regel die Erklärung des *consensus* in Gegenwart des zuständigen Pfarrers und zweier oder dreier Zeugen erforderlich sei, konnte noch nicht alle Missstände beseitigen, da auch nach dem Tridentinum Materie und Form des angeblichen Sakraments bei den beiden die Ehe Eingehenden steht.

Nach modernen sozialistischen Theorien ist die Ehe lediglich Privatsache, die der Zustimmung weder der Kirche noch des Staats bedarf. In sonderbarem Widerspruch hierzu weist man dann freilich die Erziehung der aus allen geschlechtlichen Verbindungen entstehenden Kinder der Gesellschaft zu.

Da die Ehe die tragende Grundform des bürgerlichen Gemeinwesens ist, muss entscheidend für die Eheschliessung die Regelung ihrer Formen und Grenzen durch die staatliche Gesetzgebung sein. Der Staat hat also auch die Bedingungen der Schliessung und Lösung der Ehe festzustellen und die Eheschliessung durch von ihm bestellte oder beauftragte Organe vollziehen zu lassen.

Die Antike hat höchst mannigfaltige Formen der Eheschliessung. Meistens war sie natürlich mit religiösen Riten umgeben. Aber bei den Griechen kamen Eheschliessungen in den einfachsten Formen vor, in denen nur die Zustimmung der Familie entschied. Streng geregelt war die Eheschliessung in Rom sowohl in ihrer religiösen wie in ihrer zivilrechtlichen Form.

Einerseits die lockeren Formen der Eheschliessung bei den Griechen und Orientalen, andererseits die geschlechtliche Zuchtlosigkeit der Nebenehen nötigten die alte Kirche, welche den Ehebruch (neben Götzendienst und Totschlag) zu den Hauptsünden zählte, die von der Gemeinde ausgeschlossen, das eheliche Gebiet unter ihre Kontrolle zu nehmen. Schon Ignatius und Tertullian forderten darum für die Eheschliessung die Zustimmung der kirchlichen Organe. Von selbst kamen damit auch kirchliche Formen der Eheschliessung auf, von denen zuerst Tertullian Kunde gibt; er bezeugt de pud. 4, dass private Verbindungen im Geruch der Hurerei standen. Trotzdem hat die Trauung, deren Übung Ambr., Gregor Naz., Chrys. u. v. a. bezeugen, nie das Gepräge eines Sakraments gewonnen. Augustin hat von seinem zerflossenen Sakramentsbegriff aus mit Beziehung auf Eph. 5 die Ehe als Sakrament gedeutet. Demgemäss ist nicht die kirchliche Trauung, sondern die Ehe angebliches Sakrament der katholischen Kirche geworden. Bei diesem kommt aber tatsächlich weniger eine Gnadenspendung in Betracht, die natürlich behauptet werden muss, sondern mehr die hierarchisch-jurisdiktionelle Kontrolle über die für die Kirchenherrschaft wichtigste Gemeinschaftsform. Es war weltlicher Herrschaftsanspruch, wenn die mittelalterliche Kirche das ganze Eherecht als ihr Gebiet in Anspruch nahm.

Dieses hierarchische Interesse war besonders durchschlagend in der Lehre von den über die alttestamentlichen Vorschriften hinaus ausgedehnten Ehehindernissen, von denen zu dispensieren dem Kirchenregiment vorbehalten blieb.

Luthers klare prinzipielle Scheidung des Religiösen und Juridischen erkannte, dass die Ehe, als der Natur angehörend, in das weltliche Gebiet gehört und daher der weltlichen Gesetzgebung und obrigkeitlichen Verwaltung untersteht. Nach Apol. 23,9 ff. gehört die Ehe in das *jus naturale*. Und im Tract. de potestate et primatu papae 77 heisst es von der Ehegerichtsbarkeit: „Solche Jurisdiktion haben die Bischöfe auch nur aus menschlicher Ordnung an sich bracht, die dennoch nicht sehr alt ist, wie man ex codice und novellis Justiniani siehet, dass die Ehesachen dazumal gar von weltlicher Oberkeit gehandelt sind, und ist weltliche Oberkeit schuldig, die Ehesache zu richten.“ Demgemäss konnte der Staat natürlich die Ehegesetzgebung unter Mitwirkung der Kirche regeln und die Ehegerichtsbarkeit den Konsistorien übertragen. Es war aber nur die Konsequenz der reformatorischen Anschauungen Luthers, wenn die staatliche Beauftragung kirchlicher Organe für Eheschliessung und Ehegerichtsbarkeit zurückgezogen und staatlichen Organen übertragen wurde. Dieser Scheidungsprozess, schon im 16. Jahrhundert in Holland begonnen, setzte ein in der zweiten Hälfte des 18. Jahr-



hunderts. Das Reichsgesetz vom Jahre 1875 über die bürgerliche Form der Eheschliessung ist nichts als die Konsequenz der prinzipiellen Scheidung zwischen Religiösem und Juridischem, wie sie Luther vollzogen hat.

Allerdings war die Beschränkung der ausübenden Organe auf staatlich angestellte Standesbeamte völlig überflüssig; nichts hinderte, in Anbetracht des historischen Entwicklungsganges, auch die Geistlichen die Eheschliessung so vollziehen zu lassen, dass kirchliche Trauung in den meisten Fällen mit bürgerlicher Eheschliessung zusammenfiel; dieses Verfahren wird in den nordamerikanischen Freistaaten geübt und unterliegt keinen Schwierigkeiten.

Die Einführung der Zivilehe hat eine breite Literatur über Trauung und Eheschliessung hervorgerufen, deren Ausdehnung in keinem Verhältnis zu ihrem Werte steht. Vgl. Sehling, Art. Eherecht in der Realenc. 5. Bd. Leipzig 1898 und von Kirchenheim, Kirchenrecht. Bonn 1900. § 102.

Die Anerkennung der Selbständigkeit der Familie durch den Staat fordert, dass für die Eheschliessung primär die Übereinstimmung der Nupturienten ist, dagegen die staatliche Erklärung, dass keine gesetzlichen Hindernisse vorliegen, sekundär. Dieses Sachverhältnis muss auch in der bürgerlichen Form der Eheschliessung darin zum Ausdruck kommen, dass die Vollziehung derselben wesentlich deklaratorisch ist.

Wenngleich nun aber rechtlich die Übereinstimmung der Brautleute und die staatliche Zustimmung zur Herstellung der Ehe genügt, so ist doch damit noch nicht den ethischen Anforderungen an eine christliche Ehe Genüge getan. Sondern da jede Einzelehe einem Familienverband entspringt und sich eingliedert, ist im allgemeinen die elterliche Zustimmung ethisch erforderlich und die Vermeidung von Widerspruch seitens der nächstbeteiligten Familienglieder wünschenswert. Und da der wahrhaft sittliche Charakter der ehelichen Gemeinschaft durch die Religiosität bedingt ist, ist die Mitwirkung der Kirche bei Eingehung der Ehe wie bei den wichtigsten Familienereignissen erforderlich; ja, es wäre schön, wenn die religiösen Zustände derartig wären, dass keine Eheschliessung ohne Zustimmung der kirchlichen Gemeinde zustande käme.

1. Die katholische Kirche hat die Gültigkeit der Ehe nicht von der Zustimmung der Eltern abhängig gemacht. Entscheidendes Gewicht wurde evangelischerseits hierauf gelegt, nur dass man natürlich auch gegen sinnlose Verweigerung der Zustimmung Schutz gewähren musste. Nach dem deutschen bürgerlichen Gesetzbuch bedürfen grossjährige Kinder der Zustimmung der Eltern nicht mehr. Kinder von wirklich religiöser Erziehung werden trotzdem nicht auf diese verzichten wollen. Und viele werden nur zu ihrem eigenen Unheil auf sie Verzicht leisten.

Sir. 3,11: „Der Segen des Vaters befestiget die Häuser der Kinder aber der Mutter Fluch reisst sie bis auf den Grund nieder.“ In Ausnahmefällen kann es sittliche Notwendigkeit sein, mit verkehrten Vorurteilen der Eltern zu brechen. Aber abgesehen von solchen seltenen Fällen sollte jede Eheschliessung in Harmonie mit den nächstbeteiligten Familienmitgliedern geschehen.

2. Wahrhaft christlich wird eine Ehe nicht dadurch, dass sie kirchlich geschlossen, sondern dadurch, dass sie christlich geführt wird. Aber sicher kommt doch keine christliche Ehe zustande, ohne dass das Bedürfnis kirchlicher Zustimmung, Fürbitte und Weihe, göttlichen Segens und göttlicher Gewähr Befriedigung heische. Darum gibt's in der Christenheit durchschnittlich keine wirklich christliche Ehe ohne Trauung. Wer ein Glied der Kirche sein will, muss sich für die Eingehung der Ehe der Zustimmung der Kirche vergewissern und ihre Fürbitte und ihren Segen begehren (Phil. 4,6. 1. Tim. 4,4. 5). Wer kein Bedürfnis darnach hat, stellt sich prinzipiell ausserhalb der Kirche (Rothe).

Erst durch die religiöse Weihe der Trauung empfängt die Eheschliessung ihre tiefste Bindungskraft in extensiver wie intensiver Hinsicht.

Wegen der Verschiedenheit der bürgerlichen Eheschliessung und der kirchlichen Trauung sollte aber kirchlicherseits auch mit aller Entschiedenheit der Standpunkt vertreten werden, dass die Kirche andere Gesichtspunkte aufzustellen hat wie der Staat.

## § 87.

### Wert der Ehe.

Friedberg, Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung. L. 1865. Die Geschichte der Zivilehe. B. 1877. H. von Schubert, Die evangelische Trauung. Berlin 1890. Rohr, Der Ehestand. Basel 1900. Förster, M. Trommershausen und Weizsäcker: Die Persönlichkeit in der Ehe. Christl. Welt 1900. Ellen Key, Über Liebe und Ehe. Berlin 1904.

Ogleich in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Ehen die erhoffte Befriedigung und das gewünschte Glück nicht gefunden wird, wird dadurch der Wert der Ehe nicht beeinträchtigt, geschweige denn aufgehoben. Denn gerade indem in der Ehe die Wünsche der Selbstsucht zurücktreten müssen, wird sie zu einer Schule der Selbstzucht und der Selbstlosigkeit. In den meisten Fällen bietet sie so etwas anderes, als von ihr erwartet wird: und gerade darin liegt ihre eminent sittliche Bedeutung. Natürlich ist die Auswirkung ihres sittlichen Werts sehr ver-

schieden je nach den Verhältnissen und den Individualitäten. Wahrhaft zur Geltung kommt die ethisierende Kraft der Ehe nur da, wo beide Ehegatten als vor Gott gleichstehende religiös-sittliche Individualitäten einen wirklichen Persönlichkeitswert einsetzen; zur Vollendung kommt sie in der christlichen Ehe, in der die Ehegatten sich gegenseitig fördern auf dem Wege zur Erreichung der Ewigkeitsbestimmung.

1. Die allgemeine sittliche Bedeutung der Ehe besteht in der Aufschliessung des Seelenlebens für andere, indem der tägliche Austausch mit einer ganz anders gearteten Individualität einerseits nötigt, aus sich herauszugehen, andererseits den andern zu verstehen und sich in ihn zu versetzen, ferner in der Beschäftigung des Gemüths und der Phantasie, die das Seelenleben vor der Stagnation bewahrt und dadurch gesund erhält, in der seelischen Bereicherung durch die Anregungen des täglichen freundschaftlichen Verkehrs und der damit gegebenen Steigerung der Leistungsfähigkeit und Erhöhung der Spannkraft, in der aus der gegenseitigen Ausgleichung folgenden Abschleifung, in der Eindämmung der Ausschliesslichkeit des Ansichdenkens durch den unvermeidlich vielfach äusserlich und innerlich zu übenden Selbstverzicht, durch im Verkehr aufgenötigte Rücksichtnahme und durch das opferwillige Eintreten für den andern, in der im engsten Verkehr liegenden Nötigung des Offenlegens der Schwächen und schlechten Gewohnheiten, in der Pflichtmässigkeit der Übernahme von Sorgen, Mühsalen, Anstrengungen, unter dem Gesichtspunkt, nicht bloss sich, sondern andern zu dienen, und in dem Anreiz zu zusammenhängender Tätigkeit, der in den Aufgaben der Selbstaufopferung für die Familie liegt. Im allgemeinen vollendet sich daher die sittliche Charakterbildung in der Ehe.

Aus den angegebenen Gesichtspunkten erklärt sich die durch die Statistik bewiesene Tatsache, dass der eheliche Stand das Leben verlängert und ein Bewahrungsmittel vor Wahnsinn und Selbstmord ist. Vgl. A. von Oettingen, *Moralstatistik*. 3. Aufl. Erlangen 1882. S. 676. 775. CXXVI. Dass Ehelosigkeit häufig zu seelischer Verkümmern und krankhafter Einseitigkeit führt, ist ebenso bekannt, wie, dass sie dazu nicht zu führen braucht, wenn nämlich der Verzicht auf die Ehe in der individuellen Seelenbeschaffenheit begründet ist, oder das, was die eheliche Gemeinschaft bieten kann und soll, durch eine ähnliche Gemeinsamkeit ersetzt oder durch die Tätigkeit ausgeglichen wird. Immerhin wird ein gewisses Mass des Mangels an psychischer Abschleifung von wenigen ehelos Bleibenden vermieden. Die seelenlose

und automatenhafte Hölzernheit vieler katholischer Kleriker erklärt sich ausser der schablonenhaften kirchlichen Schulung wesentlich aus der Ehelosigkeit. Annette von Droste-Hülshoffs idealisierende Darstellung des katholischen Pfarrerlebens („Des alten Pfarrers Woche“), hinter der gewiss manche ehrwürdige und menschlich sympathische Priestergestalt steht, bedarf doch der Ergänzung durch andere, nicht Polemik oder Karikatur bezweckende Darstellungen, wie in Ganghofers Dorfapostel oder Roseggers ewigem Licht.

Kommt dieser sittliche Wert der Ehe zu rechter Geltung nur in der Monogamie, so wird er doch sehr oft auch mehr oder minder heruntergedrückt, ja in nicht seltenen Fällen schwer beeinträchtigt durch die unsittliche Gesinnung beider Teile oder eines Teils und durch die sittlich schädigenden Wirkungen, welche ein Teil auf den andern ausübt. Jeder Gatte sollte sich daher seiner sittlichen Verantwortung bewusst sein. Da aber wirksame Schärfung der Gewissensverpflichtung nur aus Religion erwächst, ist volles Bewusstsein der durch die Ehe auferlegten Verantwortlichkeit nur nach dem Mass christlicher Überzeugung zu erwarten.

## 2. Die christliche Bedeutung der Ehe.

Tritt der sittliche Wert der Ehe in vollem Sinne erst in der christlichen Ehe ein, so gilt für diese insbesondere, dass sie nicht nur wie jede andere eine Schule der Geduld und des Selbstverzichts, sondern, als durch religiöse Gesinnung getragen, eine Schule der Heiligung ist, indem der Austausch der Glaubensüberzeugung und die gemeinsame Überführung der äussern Erlebnisse in religiöse Erlebnisse gegenseitige Stärkung im Reichsgottessinn bietet. Eine Ehe, die sich von vornherein unter die leitende Macht des Worts und die Weihende Macht des Gebets stellt, hat eben in der fortwährenden Beugung unter Gott die reinigende und läuternde Kraft der Selbstbeugung, welche die Bedingungen der Verständigung, der Nachgiebigkeit, der Versöhnlichkeit, der Gütigkeit und Freundlichkeit, also echten Friedens bietet. Da zur vollen Befriedigung der Ehe nicht nur das Gefallen aneinander und der Zusammenklang religiöser Gesinnung gehört, sondern auch die Gewissheit der Treue und Zuverlässigkeit, ein gewisser Gleichklang der Bildungshöhe und eine Gemeinsamkeit der Interessen, so ist, wo diese Elemente fehlen, noch keine Gewähr für eheliches Glück gegeben. Aber mindestens gibt die Gleichheit religiöser Gesinnung die Gewähr für Verträglichkeit, stilles Schonen und Tragen und für gegenseitige

Glaubensförderung, und damit für eine Harmonie, die oft förderlicher ist als das 1. Kor. 7,33 gerügte Sichverlieren ineinander.

Besonders wichtig in bezug auf den Wert der christlichen Ehe ist, dass sie die grundlegende Bildungsstätte für die Glieder der Kirche ist, wenigstens sein soll. Allerdings erben ja Gottes Gaben nicht ohne weiteres. Gläubige Eltern können ungläubige Kinder haben, ungläubige Eltern gläubige Kinder. Aber Ungläubigkeit der Kinder stellt doch stets die Frage, ob es seitens der Eltern an der sachgemässen Einführung in den Geist des Glaubens, noch öfter, ob es an dem rechten Vorleben des Geistes des Glaubens gefehlt hat. Wo beides wirklich vorhanden ist, bleiben die Einwirkungen des christlichen Hauses auf die nachwachsende Generation fast nie unwirksam. Allerdings kann der schlechte Religionsunterricht, der heidnische Geist der meisten Gymnasien, der Christentumshass vieler Vertreter der „Wissenschaft“ und die negative, oft nihilistische Tendenz der Literatur zerstören, was die Familie gebaut hat; und entsprechend der psychologisch feststehenden Tatsache, dass eine Generation sich in Gegensatz zu dem stellt, was die vorhergehende Generation begeistert hat, können oppositionslustige Naturen gerade mit dem brechen, was den Eltern heilig war. In der Regel ist doch gerade das bei den Eltern am wirksamsten, was sich als innerstes Lebensgut ohne viel Worte und ohne Reflexion unbewusst und unmittelbar überträgt. Daher ist für die christliche Kirche unter allen Bildungsfaktoren keiner wichtiger als das christliche Haus als Pflanzstätte christlichen Glaubenslebens.

Solche christliche Ehe ist im neuen Bunde gottgewollt und von Christo geweiht (Matth. 19,4 ff.), von den Aposteln anerkannt (Kol. 3,18 f., Hebr. 13,4) und gewürdigt, das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde zu veranschaulichen (Eph. 5,22 ff.).

Luthers Ehe war eine Tat von kulturgeschichtlicher Bedeutung in der Begründung des evangelischen Pfarrhauses. Unberechenbar ist der Segen, der von demselben ausgegangen ist und ausgeht. Es ist bekannt, dass eine stattliche Anzahl der hervorragendsten Männer aus dem Pfarrhaus hervorgegangen ist. Vgl. hierüber Meuss, Lebensbild des evangelischen Pfarrhauses. 2. Aufl. Bielefeld und Leipzig 1884. Gustav Freytag hat bemerkt, dass in Deutschland selten ein bedeutender Mann aufgetreten sei, der nicht unter seinen Vorfahren einen Geistlichen zählte.

Um so beklagenswerter bleibt freilich die traurige Tatsache, dass das Pfarrhaus auch Männer wie Nietzsche erzeugt hat.



### 3. Die Gattenwahl.

In normaler Weise ist die Eingehung einer Ehe eben als Geschlechtsgemeinschaft bedingt durch ein natürliches Wohlgefallen leiblicher und seelischer Art; und wo dieses fehlt, wo etwa gar physische Abneigung vorhanden wäre, entbehrt eine rationalen Erwägungen entspringende Ehe, die doch die Vereinigung zu Einem Fleisch herstellt (Eph. 5,29 ff.) von vornherein der gesunden Grundlage. Ferner ist eine gewisse Zusammenstimmung der individuellen Eigenart erforderlich, mag diese auch gerade durch den Kontrast zustande kommen, ebenso eine relative Gleichheit der Lebensanschauungen auf Grund kultureller und sozialer Gemeinsamkeit. Wo diese Voraussetzungen gegeben sind, haben auch rationale Erwägungen ihr Recht, und zwar besonders in der Hinsicht, dass nahe Verwandtschaft wie alles, was trennende Konflikte hervorrufen könnte (wie z. B. unter vielen Verhältnissen nationale Verschiedenheit), vermieden, aber das Verhältnis der Ehe zur Stellung im öffentlichen Leben, die Beziehung zum weiteren Kreis der Verwandtschaft in ernste Erwägung gezogen wird.

Nahe Verwandtschaft schliesst sich physisch aus durch die Beobachtung ihrer häufig für die Nachkommenschaft gesundheitsverderblichen Folgen, aber besonders sittlich durch die vergiftenden Folgen, die es für das Haus haben müsste, wenn die Möglichkeit geschlechtlicher Verbindung zwischen nahen Verwandten bestände. Deshalb begünstet Ehe in naher Blutsverwandtschaft natürlichem Widerwillen. Die ägyptischen Geschwisterehen haben für uns etwas Abstossendes. Die Ehe soll auch gerade über die Grenzen des Hauses hinaus einen Kitt der Gesellschaft bilden. Deshalb sind schon Lev. 18 die verwandtschaftlichen Ehehindernisse aufgestellt, wie sie der Erfahrung entsprechen. Das ist sachgemäss, da das alttestamentliche Gesetz die bürgerliche Gesetzgebung mit einschliesst. Aber Sache der Kirche ist die Aufstellung von Ehehindernissen überhaupt nicht. Es war deshalb ein Irrweg, wenn die katholische Kirche im kanonischen Recht in Erweiterung von Lev. 18 Ehehindernisse kirchlich festsetzte. Die Frage, in welchem Grade der Verwandtschaft die Eingehung der Ehe zu untersagen ist, gehört ins Gebiet des natürlichen Rechts und ist Sache staatlicher Gesetzgebung. Geistliche Ehehindernisse (Patenschaft) aufzustellen ist widersinnig in sich.

Der Unterschied der Nationalität wird sehr oft nicht genügend in Betracht gezogen, weil über der individuellen Sympathie die Bedingtheit dauernder Harmonie durch den gesamten Anschauungskreis und die sozial bestimmte Denkweise übersehen wird. Die Erfahrung zeigt aber, dass dieser Abstand im dauernden Zusammenleben häufig so trennend wirkt, dass niemals ein tieferer Zusammenklang zustande kommt.

Von christlichem Standpunkt aus ist 1) negativ zu verwerfen jede Gattenwahl, die nicht im sittlichen Wesen der Ehe begründet ist, also jede Gattenwahl aus unlauteren Beweggründen.

Moralisch nicht höherstehend wie Geldheiraten, Geschäftsheiraten und Konnexionsheiraten sind die Standesheiraten, bei denen nicht die persönliche Neigung entscheidet, sondern lediglich Kastengeist, Vorurteil und Reflexion. Die politischen Heiraten schliessen sehr häufig den Verzicht auf den der Ehe eigenen Wert von vornherein in sich. Die Vorzüge fürstlicher Stellung werden dann durch den Verzicht auf eheliche Befriedigung aufgewogen. Moralisch ist nicht zu rechtfertigen der Unterschied zwischen ebenbürtiger und morganatischer Ehe. Zwar ist der Gesichtspunkt sozialer Gleichheit, wie wir sahen, nicht unwichtig. Hindert er aber die Eingehung einer morganatischen Ehe nicht, und ist diese Ehe wirkliche Ehe, so ist gar kein vernünftiger oder ethischer Grund einzusehen, weshalb den einer solchen entsprossenen Kindern niedere Rechte zustehen sollten als den aus einer angeblich ebenbürtigen Ehe hervorgehenden.

Für jede christliche Eheschliessung muss 2) positiv, da der eigentliche sittliche und religiöse Wert der Ehe sich nur bei Gleichheit christlicher Überzeugung auswirken kann, der Grundsatz gelten, dass sie geschehen soll nach 1. Kor. 7,39 „im Herrn“, demnach so, dass voraussichtlich die persönliche sittliche Haltung und religiöse Gesinnung durch den andern nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wird, und dem Entgegenkommen einer Individualität begegnet, die durch sie erbaut werden kann, also ihr nicht versuchlich wird, ja vielleicht „Ärgernis“ bereitet. Da viele nun nicht imstande sind, mit solchen, die in lebendigem Glauben stehen, eine Ehe einzugehen, so muss in diesem Falle die Gewissheit der eigenen religiösen Kräftigkeit vorhanden sein, nicht im Glauben beeinträchtigt zu werden, und leitend der Gesichtspunkt, zum ewigen Heil dienen zu wollen (1. Petr. 3,1).

Aus dem Gesichtspunkt des Reichs Gottes ergibt sich also die Ausschliessung jeder Mischehe als die durchgängige Regel.

Unter Mischehe wird hier verstanden die Verbindung bei Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses. Der Unterschied der Zweige des Protestantismus wird gegenwärtig meistens nicht als so trennend empfunden, dass er den Begriff der Mischehe konstituierte, weil er die Gemeinsamkeit der Erbauung und den Einklang religiöser Überzeugung nicht hindert. Aber überall, wo die Gegensätze sich mit Ausschliesslichkeit gegenüberstehen, so dass sie Konflikte hervorrufen, entsteht der Charakter der Mischehe.

In manchen Fällen ist die Mischehe nur formell, aber nicht

materiell vorhanden, wo nämlich eine Gleichheit religiöser Überzeugung vorhanden ist ohne den formellen Übertritt des einen Theils, und wo kein staatliches Hindernis vorliegt, die Kinder entsprechend der Gesinnung des Theils zu erziehen, dessen religiöse Überzeugung in der Ehe bestimmend ist.

Aber auch unter kirchlichem Gesichtspunkt ist die Gleichheit des Bekenntnisses stets zu erstreben, da die Zugehörigkeit zu Kirchengemeinschaften, die sich einander bekämpfen, das heiligste Band der Einheit aufhebt, die gegenseitige religiöse Förderung erschwert und das einträchtige Zusammenwirken bei der religiösen Erziehung der Kinder unmöglich macht.

Möglichst zu verhindern sind die Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken darum, weil die römisch-katholische Kirche das Versprechen der Erziehung sämtlicher Kinder im katholischen Bekenntnis als Bedingung der Trauung fordert, weil viele katholische Kleriker mit den rücksichtslosesten Mitteln die katholische Kindererziehung durchzusetzen sich bestreben und in dem Falle, dass sie verweigert wird, durch die Macht des Beichtstuhls die Brandfackel des Unfriedens in die Familien tragen. Die Beobachtung der zahllosen Konflikte, welche durch die friedienstörende Wirksamkeit des katholischen Klerus in vielen Mischehen hervorgerufen werden, muss auf möglichste Verhinderung derselben hinführen. Trotzdem ist die Zahl der Mischehen in fortwährendem Wachstum begriffen. Vgl. v. Oettingen, Moralstatistik. S. 127 ff.

Völlig verwerflich ist die Eingehung einer Mischehe da, wo die Erziehung der Kinder in einer der eigenen Überzeugung widersprechenden Konfession Zwangssache ist, wie z. B. in Russland der Staat für die orthodoxe Kirche sämtliche Kinder einer Mischehe, deren einer Teil dieser angehört, in Anspruch nimmt, — ausgenommen natürlich den Fall, dass die Vermeidung des Zwangs in sichere Aussicht genommen werden kann.

Sollte schon die Verschiedenheit der Konfession von der Eingehung einer Ehe abhalten, so noch vielmehr die Verschiedenheit der Religion. Eingehung einer Ehe mit einem Mohammedaner oder einem Heiden ist für einen Christen unsittlich.

Auf Grund der modernen Gesetzgebung ist auch die Zahl der Mischehen bei Verschiedenheit der Religion in fortwährendem Steigen begriffen. Freilich ist der Charakter der Mischehe hier vielfach nicht materiell, sondern nur formell, da zwischen vielen rationalistischen Christen und Reformjuden ein Unterschied religiöser Überzeugung nicht besteht. Eben darum aber dienen diese Ehen zu einem grossen Teil der Verstärkung der Aufklärungsstimmung. Freilich ist damit nicht

ausgeschlossen, dass bei der Regelmässigkeit des Übergewichts des christlichen Teils eine Wirkung für Hineinziehung in christliche Überzeugung eintritt. Und da in solchen Mischehen eine Heiligung der Kinder durch den christlichen Teil erfolgen kann (1. Kor. 7,14), ist nicht ausgeschlossen, dass einzelne der Förderung des Christentums dienen. Darum ist auch im Fall der Eingehung einer solchen Mischehe (nach 1. Kor. 7,10 ff.) Ausschlussung aus der Kirche oder der Abendmahlsgemeinschaft nicht angängig, weil sie doch gelegentlich (z. B. in dem Falle, dass der jüdische Teil den der Überzeugung entsprechenden Übertritt mit Rücksicht auf die Eltern nur verschiebt) mit innerer Treue gegen das christliche Bekenntnis verbunden sein kann. In dem Falle aber, dass die Erziehung der Kinder in der jüdischen Religion erfolgt, ist die Eingehung der Mischehe Verleugnung des Christentums und sollte Ausschlussung zur Folge haben.

Eine schwere Anklage gegen den Fanatismus katholischer Herrschaft enthält die Tatsache, dass viele Mischehen zwischen Protestanten und Juden nicht nur — weil durch die Eingriffe der Herrschaft ungestört — harmonischer, sondern auch, weil nicht durch tiefe Konflikte verwüstet, christlicher sind als viele Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken. Theorie und Praxis stehen hier in einem gewissen Widerspruch. In der Theorie ist Mischehe bei Verschiedenheit der Religion entschiedener abzuweisen als bei Verschiedenheit der Konfession. In der Praxis ergeben die Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken mehr Kollisionen. Dass viele Protestanten bei völliger Treue gegen ihr Bekenntnis auch der Kollisionen Herr zu werden verstehen, bedarf ebensowenig der Erwähnung, als dass auch in Mischehen lebende Katholiken sich der priesterlichen Eingriffe zu erwehren wissen.

#### 4. Verpflichtung zur Ehe.

Hat Fichte gemeint, die unverheiratete Person sei nur zur Hälfte ein Mensch, und Schleiermacher, die Absicht, unverehelicht bleiben zu wollen, sei unter allen Umständen widersittlich, so ist die Frage nicht zu umgehen, ob die Eingehung der Ehe als Gegenstand sittlicher Verpflichtung angesehen werden kann. Diese Frage ist im Hinblick auf die göttliche Schöpfungsordnung im allgemeinen zu bejahen, sowohl mit Rücksicht auf den Grundsatz, dass der Einzelne sich in den Dienst der göttlichen Weltordnung zu stellen hat, wie mit Rücksicht auf die Beobachtung, dass die absichtliche Vermeidung der Ehe meistens dem Egoismus entspringt, mag es nun unheiliger oder heiliger Egoismus sein. Aber daraus ergibt sich doch schon, dass, wo die Nichteingehung der Ehe nicht im Egoismus wurzelt, sondern wie bei Paulus in echt religiös-sittlicher Liebeshingebung an die Gemeinschaft begründet ist, oder durch die Rücksicht auf die Erhaltung der Familie

aufgenötigt wird, von einer Verpflichtung zur Ehe nicht die Rede sein kann. In den meisten Fällen wird freilich die Ehelosigkeit nicht auf Überlegung und Absicht beruhen, sondern durch Enttäuschungen hindurch vermöge Entschlussunfähigkeit und Sichgehenlassens Ergebnis des Versäumens der rechten Zeit sein. Oft ist der Verzicht auf die Ehe ethisch einwandfrei. In Bezug auf die öffentlichen Verhältnisse aber steht fest, dass die starke Zunahme der Hagestolze im Verhältnis zum Wachstum der Prostitution steht.

Im Altertum fand Demokrit die Ehe nicht ratsam und Epikur sehr lästig, so dass sich der Weise nicht auf Verheiratung und Kinderzeugung einlässt. Im Anfang der Kaiserzeit war der Hang zur Ehelosigkeit in Rom schon so stark, dass Augustus auf dem Wege der Gesetzgebung dagegen vorging. Aber der Erfolg war nicht gross. Und ausserdem ist das Recht gesetzlichen Zwangs moralisch zu beanstanden. Was waren denn solche Ehen wie die des Mädchenjägers Verus (von Antoninus Pius zu dessen Mitkaiser ernannt, † 169) wert, der seiner Gemahlin auf ihre Klage über seine Treulosigkeit die Antwort gab, Gattin sei ein hoher Ehrenname, kein Rechtstitel des Genusses. Lykurg mochte der Ehelosigkeit durch Gesetz wehren wollen. In unsern reich entwickelten Kulturverhältnissen darf sie nicht durch Gesetz erzwungen werden, sondern muss der moralischen Verfassung des Volkslebens entwachsen.

Da durch die göttliche Schöpfungsordnung Mann und Weib füreinander bestimmt, also auf die Ehe angelegt sind, in der Regel auch ihre volle leibliche, seelische und sittliche Durchbildung erst in der Ehe finden, so muss im ganzen und grossen die Eingehung der Ehe als Erfüllung des allgemeinen Wollens Gottes über die Menschheit angesehen werden. Und da die Ehe mit christlicher Vollkommenheit nicht nur völlig vereinbar ist, sondern die Höhe der christlichen Sittlichkeit wenn nicht für alle, so doch für die Mehrzahl nur in der Ehe zu verwirklichen ist, so muss für den gläubigen Christen im allgemeinen die Regel gelten, dem Willen Gottes gemäss seine sittliche Beziehung zur Gemeinschaft auf die Grundlage der Familienliebe zu stellen. Luthardt: „Der Einzelne ist die Ehe der Menschheit schuldig, deren Fortbestand und Geschichte nach dem Willen Gottes durch die Ehe bedingt ist; dem Reiche Gottes schuldig, welchem er in seinem Hause nach Gottes Willen eine Stätte bereiten soll; sich selbst als Christen schuldig, welchem die Pädagogie dieses natürlichen Verhältnisses wie alles schöpfungsmässig Natürliche dienen soll; sich selbst als Menschen schuldig, dessen Einseitigkeit in den Gütern, Erfahrungen und Aufgaben der Ehe ihre gottgewollte Ergänzung finden soll.“ Ethisch ist daher zu urteilen, dass der Einzelne sich der in seiner Natur gesetzten göttlichen Bestimmung, auch als sittlicher Bestimmung, nicht willkürlich entziehen darf; und christlich ist zu urteilen, dass der Einzelne diese natürliche



Bestimmung im Dienste des Reichs Gottes und im Liebesgeist des Glaubens ergreifen muss: denn der Christ hat seine sittliche Aufgabe als Menschheitsaufgabe zu erfassen und muss die Ehe eingehen mit unter dem Gesichtspunkt, dass die Menschheit als Menschheit Gottes ausgebaut werden soll, wozu durch christliche Kindererziehung beigetragen werden soll.

Was von der Ehe abhält, ist bei den Frauen — angesichts der bedeutenden Überzahl des weiblichen Geschlechts — meistens die Unmöglichkeit, eine passende Ehe schliessen zu können, bei vielen aber auch — infolge schlechter Erziehung und Gewöhnung — das Übermass der Ansprüche und die Unfähigkeit, unter bescheidenen Verhältnissen die Stelle als Hausfrau ausfüllen zu können, sehr oft die Sucht nach Glanz und Genuss ohne die sittliche Willigkeit zur Übernahme von Arbeiten und Pflichten, in manchen Fällen aber auch das Hingenommensein von ernster Kindespflicht. Was bei den Männern von der Ehe abhält, ist in den weitaus meisten Fällen die Bequemlichkeit der Selbstsucht, sehr oft die moralische Verdorbenheit, oft die Entartung der Ausschweifung und das Festgenageltsein in unsittlichen Beziehungen. Nicht wenige leben so in Hurerei, dass sie auf den Gedanken der Eheschliessung gar nicht kommen. In vielen Fällen entscheidet aber die Überlastung mit Arbeit, die Schwierigkeit der Lebensführung, auch traurige Erfahrung und die Beobachtung der Öde, des Unfriedens und des Unglücks vieler Ehen. Die Zahl wirklich unglücklicher Ehen mag nicht so sehr gross sein; aber auch die Zahl wirklich glücklicher Ehen ist gering. In manchen Städten sind die Lebensansprüche der Frauen für die Einnahme des Mannes zu hoch. In andern Städten sind sie in vielen Schichten moralisch zu verdorben. Es ist gar nicht zu leugnen, dass die Ehe bei sehr vielen nicht einen veredelnden oder hebenden, sondern einen geistig und sittlich herunterziehenden Einfluss ausübt. Diese engste Gemeinschaft bleibt nie ohne Einwirkung: entweder man zieht einander in die Höhe oder herunter. Auch der religiöse Sinn erleidet häufig in der Ehe die tiefste Schädigung. So viele schon gerade durch die Ehe zum ewigen Leben gerettet sind in der Gemeinschaft mit einer gläubigen Persönlichkeit, so ist es doch auch Tatsache, dass der ungläubige Teil den andern in Weltsinn verstricken (Luk. 14,20), und das Glück der Gatten, die ineinander Genüge finden, Christum und das Reich Gottes ihnen überflüssig machen (1. Kor. 7,32 ff.) kann. Das ergibt in vielen Verhältnissen eine nicht geringe Schwierigkeit der Eheschliessung. Im allgemeinen wird sie freilich weit aufgewogen durch die Tatsache, dass viele erst durch die gemüthliche Vertiefung des Familienlebens die seelische Beruhigung und die religiöse Verinnerlichung finden, die sie in christliche Gesinnung hineinführt. Abgesehen also von den Fällen, in denen der geistige Reichtum und ethische Gehalt der Ergänzungsbedürftigkeit durch die Ehe überhebt und auch ohne sie die Erhaltung der seelischen Spannkraft und die Beugung des Egoismus sicherstellt, in denen der Beruf für das Reich Gottes das seelische und geistige Leben so in Anspruch nimmt, dass kein Raum bleibt für das engere

Liebesverhältnis, das die Pflicht der Nichtvernachlässigung auferlegt, in denen Familienpflichten bindender Art in Anspruch nehmen, in denen die Berufstätigkeit in Gebiete führt, wo sich keine Gelegenheit zu passender Eheschliessung bietet, in denen die pekuniäre Möglichkeit zur Erhaltung eines Haushalts in zu hohem Alter erreicht wird, — wird Eingehung einer Ehe als das sittlich Normale angesehen werden müssen.

Treulosigkeit, Einblick in traurige Familienverhältnisse, verkehrte Mädchenerziehung mag die Ehelosigkeit vieler erklären: eine Rechtfertigung derselben erwächst daraus nicht, da der ethisch kräftige Charakter sich über Sentimentalität erheben, die Mangelhaftigkeit durch Bessermachen überbieten und sich der Pflicht sittlicher Einwirkung gewachsen zeigen muss.

Was die katholischen Klöster bevölkert, ist im besten Fall das irregeleitete Heils- und Heiligkeitsstreben egoistischer Selbsterlösung, dazu aber kommt trübe Romantik, welche die Wirklichkeit des Klosterlebens (vgl. Hases Polemik. S. 338 ff.) nicht kennt, weltabgewandter Pessimismus scheuer Zurückziehung von Selbstsucht und Härte, schmerzlicher Lebensverzicht deprimierender Enttäuschungen, sehr häufig der Wunsch nach Versorgung und sorgloser Existenz.

Eine Hagestolzen-Steuer wäre in sich vollkommen berechtigt. Ich meine diese nicht zu dem Zweck der Vermehrung der Eheschliessungen. Sondern notwendig wäre sie (von einem bestimmten Alter an) zur Ausgleichung des Masses von Pflichten und Rechten zwischen Verheirateten und Unverheirateten.

## 5. Recht auf Ehe.

In den modernen Verhältnissen ist sozial schwieriger, als die Frage nach der Pflicht zur Ehe, die nach dem Recht auf Ehe. Die alten Schranken, wie sie Fritz Reuter in „Kein Hüsung“ in ergreifender Weise geschildert hat, sind durch die moderne Gesetzgebung beseitigt. Aber neue Schranken richtet die Macht der Verhältnisse auf. Die Schwierigkeiten der Lebensführung und Lebenserhaltung machen vielen die Eingehung einer Ehe tatsächlich unmöglich. Trotzdem lässt sich natürlich ein durch die Gesellschaft sicherzustellendes Recht auf Ehe ebensowenig aufstellen wie ein Recht auf Arbeit, welches letztere nach der Pariser Februarrevolution 1848 durch den Versuch in absurdum geführt ist. Vielmehr lässt sich ein Recht auf Ehe nur insofern feststellen, als die Gesellschaftsordnung jedem die Freiheit sicherstellen muss, von einem gewissen Alter an die Ehe einzugehen, soweit er sich selbst imstande fühlt, die aus ihr erwachsenden Pflichten auf sich zu nehmen, und soweit nicht bestimmte Rücksichten auf das Wohl der Gemeinschaft dem Betreffenden überhaupt die Ehe versagen sollten.

Jedes Verbot der Eheschliessung, das die Prostitution stärken würde, ist verwerflich. Darum ist die ärztlicherseits wiederholt aufgestellte Forderung, dass Schwindsucht Ehehindernis sein sollte, moralisch nicht zu rechtfertigen. Aber Aussatz und Syphilis (unheilbare) sollten allerdings Ehehindernisse sein; diese wären jedoch nur durchzuführen mit Verweisung in die Kolonien.

Die einmal an mich gestellte Frage, ob jemand das Recht habe, Kinder zu erzeugen, deren Unterhalt er nicht bestreiten könne, ist als Frage der *beati possidentis* unmoralisch und wird praktisch durch die kommunale Fürsorge für die Darbenden beantwortet. Die eigentliche Not liegt hier nicht bei denen, die der öffentlichen Wohltätigkeit und Armenpflege zur Last fallen, sondern bei denen, denen das Ehrgefühl verbietet, dieselbe in Anspruch zu nehmen. Das moralische Elend tritt bei denen ein, die bei starker Sinnlichkeit und schwacher Religiosität, ohne fremde Hilfe in Anspruch nehmen zu können, nicht die Mittel haben, eine Familie ihrem Stande entsprechend zu erhalten.

---

## § 88.

### **Einehe und Unlöslichkeit derselben.**

Hergenhahn, Das Eheschliessungs- und Ehescheidungsrecht. 2. Aufl. Hannover 1890. Westermarck, The history of human marriage. London 1891. Dieffenbach, Ehe. L. 1901. Hahn, Ehestand, Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener. Realenc. 1901. Weitbrecht, Der christl. Ehestand. Stuttgart 1901. Boeckh, Die Entartung der Ehe in naturwissenschaftlicher, ärztlicher und biblischer Beleuchtung. L. 1902. Bingham, Christian marriage. New-York 1902. Braun, Wiedereheschliessung und Trauung Geschiedener. Dresden 1902. W. Walker Rockwell, Die Doppelhehe des Landgrafen von Hessen. Marburg 1904.

Im weitaus grösseren Teile der Menschheit ist die Einehe und ihre lebenslängliche Dauer herrschend und ist, soweit kulturgeschichtliche Nachrichten zurückreichen, stets herrschend gewesen. Aber es ist ein grosser Unterschied zwischen dem naturhaft Wachstümlichen und der bewussten Klarheit religiös-sittlicher Grundsätze. Die spezifisch christliche Auffassung von der Ehe spricht sich aus in der prinzipiellen Geltendmachung der Einehe und ihrer Unlöslichkeit — zwei Forderungen, die, wie sie sich aus dem vorausgesetzten Wesen der Ehe ergeben, so immer wieder auf das wahre Wesen der Ehe hinweisen.

#### 1. Einehe.

Die Einehe ist zwar im Neuen Testament nirgends durch gesetzliches Gebot oder sittliche Vorschrift gefordert, liegt aber

als selbstverständliche Auffassung des Naturgemässen, Gottgewollten und für christlich-religiös-sittliche Gesinnung Selbstverständlichen verschiedenen neutestamentlichen Aussagen zu grunde (Matth. 19,3ff., 1. Kor. 7,2. 4. Eph. 5).

Unter Polygamie versteht man (obgleich unter dem Worte auch Polyandrie befasst sein könnte) Mehrweiberei oder Vielweiberei. Gewöhnlich fasst man diese in dem Sinne, dass dem Manne gestattet ist, mehrere rechtmässige Frauen zu haben; sachlich aber macht es keinen erheblichen Unterschied, wenn ihm neben einer Frau Nebenfrauen oder Kebsweiber gestattet sind (Parsismus und Buddhismus), obwohl hier die Einehe als das Normale und Ideale erscheint.

Die Polygamie ist im Alten Testament nicht ausgeschlossen (trotz des Schöpfungsberichts, dem also diese Folgerung nicht entnommen wurde), und daher ist sie vom Judentum nie überwunden. Die Polygamie ist stets ein Ausdruck dafür, dass die Frau als Mittel der Befriedigung des Mannes gilt und noch nicht vor Gott dem Manne gleichstehende religiöse Persönlichkeit geworden ist, wie ja tatsächlich im Alten Testament die Gottesgemeinde von den Männern gebildet wird. Die Polygamie im Islam, der vier gesetzliche Frauen gestattet, aber noch für Nebenfrauen und Sklavinnen Platz lässt, entspricht der religiösen Psychologie, die Unsterblichkeit nur dem Manne in Aussicht stellt und das Weib vom Paradies ausschliesst.

Im Neuen Testament ist die Einehe Forderung an die Kleriker 1. Tim. 3,2. 12. Tit. 1,6, woraus sich ergibt, dass sie in der Praxis in den Gemeinden nicht überall durchgeführt war.

In der Tat ist denn auch, wenn man sich auf den lediglich gesetzlichen Standpunkt stellt und die Heilige Schrift wesentlich als kirchlichen Gesetzeskodex behandelt, gar kein Grund einzusehen, weshalb man von der Anerkennung des Alten Testaments als normativer Auktorität aus nicht die Polygamie rechtfertigen könnte. Diese geistlos äusserliche Behandlung des Alten Testaments ist falsch. Aber sie kommt vielfach in der katholischen Kirche zur Anwendung. Und wenn die katholische Kirche die Ehehindernisse, die Notwendigkeit des Opfers, das Priestertum aus dem Alten Testament begründet, so könnte päpstliche Willkür ebenso gut auf Grund des Alten Testaments die Polygamie dekretieren. Jedenfalls haben die Polemiker der katholischen Kirche — bei ihrer Auffassung der Schriftauktorität — nicht das mindeste Recht, über die bekannte Doppelehe des Landgrafen von Hessen, Philipps des Grossmütigen, heuchlerische Entrüstung vorzugeben, während die Sünden massloser Hurerei und Nebenweiberei bei Priestern und bigotten Fürsten mit dem Mantel des Beichtstuhls zugedeckt werden. Was ist schlimmer: das der Gewissenlosigkeit entsprungene Lasterleben eines Innocenz VIII. und Alexander VI., eines Ludwig XIV. und Augusts des Starken? oder die der Gewissenhaftigkeit entsprungene Nebenehe des Landgrafen, der das Lasterleben katholischer Kleriker und Fürsten eben nicht führen mochte? Zu missbilligen bleibt aller-

dings der halbe Dispens der Reformatoren. Aber dieser ist doch nur entsprungen der aus der mittelalterlichen Kirche übernommenen Schriftbehandlung und der Analogie mit den in der katholischen Kirche durch die Kurie erteilten Dispensen. Und werden solche Dispense, wie ihn die Reformatoren erteilt haben, nicht fortwährend in viel schlimmerer Form in der katholischen Kirche erteilt, wenn die Kleriker im Beichtstuhl von hurerischen Verhältnissen erfahren und diese dadurch direkt begünstigen, dass sie die Absolution erteilen, ohne dass die mindeste Geneigtheit vorhanden ist, die Sünde fahren zu lassen? Die katholischen Polemiker könnten sich ferner der schimpflichen Tatsache erinnern, dass im Mittelalter Kleriker aus Bordellen Einkünfte bezogen haben, Bischöfe Priesterkonkubinate besteuerten u. s. w. Eberlin von Günzburg (Werner a. a. O. S. 50) hatte zu rügen, „dass viele Bischöfe lieber zwanzig Buhlerinnen zulassen, denn dass sie liessen einen Pfaffen ehelichen Stand nehmen.“

Wird die Stellungnahme der Reformatoren im Fall des Landgrafen von Hessen, so wenig sie zu billigen ist, wenigstens verständlich durch die Unsicherheit darüber, an wen die bischöfliche und päpstliche Ehegerichtsbarkeit, welche sich die Kirche angemasst hatte, übergegangen sei, und durch die erst herauszuarbeitende Klärung der Lehre von der Normativität des Alten Testaments, so könnten die katholischen Polemiker ihre Angriffe mit viel grösserem Recht gegen den Beschluss eines Kreistags von Franken vom 14. Februar 1650 richten, bei dem Vertreter der katholischen Kirche mitgewirkt haben. In Anbetracht der Entvölkerung durch die Greuel des dreissigjährigen Krieges ging dieser „Kreisschluss“ unter dem Gesichtspunkt, dass das heilige römische Reich in Zukunft seinen Feinden, „besonders aber dem Erbfeind des christlichen Namen, dem Türckhen“ gewachsen sein möchte, darauf: 1) sollten in den nächsten 10 Jahren „von Junger mannschaft oder Mannsspersohnen, so noch unter 60. Jahren sein, in die Clöster ufzunehmen verboten“ sein, 2) die Priester, „so nicht Ordensleuth, oder auff den Stiftern, Canonicaten etc.“, sich ehelich verheiraten dürfen, 3) „Jedem Mannsspersohnen 2. Weyber zu heirathen erlaubt sein: dabei doch alle und jede Mannsspersohn ernstlich erinnert, auch auf den Canzeln öfters ermanth werden sollen, Sich dergestalten hierinnen zu erhalten und vorzusehen, dass er sich nöttig und gebürender Discretion und vorsorg befeisse, damit er als ein Ehelicher Mann, der ihne 2. Weiber zur nemmen getrauet, beede Ehefrauen nicht allein nothwendig versorge, sondern auch under Ihnen allen Unwillen verhüette.“ Dieser Auszug aus den Beschlüssen des Kreistags ist veröffentlicht im fränkischen Archiv 1900. I, 155f. Vgl. Hanser, Deutschland nach dem dreissigjährigen Kriege. L. und Heid. 1862. S. 209. Die zwiefache Doppelhehe König Friedrich Wilhelms II. (vgl. Paulig, Friedrich Wilhelm II. Frankfurt a. O. 1896), die durch die traurige Nachgiebigkeit des Konsistoriums mit Berufung auf den Landgrafen von Hessen ihre Sanktion erhielt, widersprach den klaren Bestimmungen der Kirche und des Staats, beleuchtet aber die Tatsache, dass die Einehe nicht universales, absolutes göttliches Gebot



ist. So zweifellos das christliche sittliche Bewusstsein sie fordert, so zweifellos steht fest, dass das Judentum sie auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung nicht gewonnen hat, wie denn in demselben ausser Europa Polygamie bis heute in Übung steht, und dass die Gesetzgebung unter Umständen von ihr abgesehen hat und absieht. So ist denn auch festzustellen, dass in dem Falle, dass das Staatsgesetz irgendwo Doppelhehe gestatten würde, die zweite Frau ebenso als wirkliche Frau anzusehen ist, wie im Islam noch die dritte und vierte. So ist auch in der Gegenwart auf dem Missionsfelde in manchen Gebieten die Praxis in Übung, dass bei bestehenden Ehen von übertretenden Heiden nicht die Entlassung von Frauen zum Zweck der Herstellung der Einehe gefordert wird. Bei schon Getauften darf natürlich nie Mehrweiberei von der Mission gestattet werden, aber bei in Polygamie lebenden Täuflingen ist es unter Umständen unvermeidlich, dass man das Bestehende bestehen lässt, wie man auch die Sklaverei vorläufig an manchen Orten bestehen lassen muss. Katholische Missionare besinnen sich am allerwenigsten, Übertretenden die Beibehaltung der Polygamie zu erlauben. Bei abessinischen Christen ist trotz des Verbots der Kirche die Polygamie weit verbreitet.

Prinzipiell ist die Polygamie verteidigt von dem Rektor zu Schulpforta Johann Lyser unter dem Pseudonym Theophilus Alethaeus, *Discursus politicus de polygamia* 1676, unter dem Titel *Polygamia triumphatrix* mit Erweiterungen von Athanasius Vincentius herausgegeben 1682. Und sachlich ist eine solche Verteidigung sehr wohl denkbar, wo man das lediglich nomistische Verfahren der Schriftbehandlung übt, wie es der Katholizismus treibt. Nach der Art des katholischen Gebrauchs der Schrift als eines Gesetzeskodex ist es völlig verständlich, dass die Anabaptisten zu Münster 1534 mit Berufung auf das Alte Testament und 1. Tim. 3,2 die Vielweiberei einführten. Die Polygamie der Mormonen (1852 durch Brigham Young aus „göttlicher Offenbarung“ verkündigt) wird bis heute vergeblich durch die Regierung der nordamerikanischen Freistaaten bekämpft.

Behandelt man die Heilige Schrift nicht äusserlich buchstäblich als Gesetzeskodex des Glaubens und der Sittlichkeit, sondern fasst man den Inhalt des christlichen Glaubenslebens im Geist und Sinn des Herrn und der Apostel gemäss dem Inhalt des Neuen Testaments auf, so ist nach den religiös-sittlichen Grundsätzen des Christentums die Ehe einzig als Einehe auszubilden. Hierbei ist für die Beurteilung des Individuums festzuhalten, dass im Einzelfalle die Hurerei, die vom Katholizismus milde behandelt wird, und das Konkubinat, das eine ständische Begleiterscheinung des Priestercölibats ist, moralisch noch verwerflicher sind wie Bigamie. Allerdings ist die individualistische Beurteilung des Einzelnen hier nicht entscheidend; sondern was im Einzelfall milder beurteilt werden könnte, hat doch in seiner

Beziehung auf die Gesamtverhältnisse weitreichende Folgen. Also muss die Eheordnung mit Rücksicht auf die Gesamtheit durchgebildet werden. Fordert das Wesen der Ehe, so wie es in der Schöpfung angelegt, aber erst im Christentum rein herausgetreten ist, die Einehe, so ist diese schlechthin geboten durch die Anerkennung des Weibes als sittlicher Individualität. Wird in der Mehrweiberei das Weib herabgesetzt zum Eigentum oder Mittel der Lustbefriedigung des Mannes, so wird es mehr oder weniger zur Unpersönlichkeit erniedrigt. Relative Gleichheit im Sichgeben seiner selbst und im Nehmen des andern ist nur da vorhanden, wo der Mann ebenso Eigentum des Weibes wie das Weib Eigentum des Mannes ist. In der Polygamie liegt ein Verharren der Ehe auf animalischer Stufe. Ein wahrhaft sittliches Verhältnis ist sie erst da, wo sie von beiden Seiten her auf Grund freier Selbsthingebung zugleich Selbstbehauptung und dadurch Förderung der Persönlichkeit in sich schliesst. Vollendet sittlichen Charakter hat darum die Ehe nur als Einehe; und nur die Einehe entspricht reiner Ethik.

Bei den christlichen Völkern ist die Forderung der Einehe in die Gesetzgebung aufgenommen. Doppelehe wird nach dem Reichsstrafgesetzbuch als Verbrechen behandelt. Wie dies als vollkommen richtig anzuerkennen ist, ist doch von christlich ethischem Standpunkt aus zu urteilen, dass offenkundiges Konkubinat und noch mehr offenkundige ehebrecherische Hurerei noch schärfer bestraft werden sollte. Man kann sich nicht wundern, dass der in die „christlichen“ Länder kommende Mohammedaner über die Ausbreitung und Schamlosigkeit der Prostitution entsetzt ist und im Abstand von dieser seine Eheordnung als die bessere ansieht. Ist dieses Urteil auch falsch, so beleuchtet es doch die ethische Forderung, dass derselbe Staat, der die Polygamie verbietet, noch um so weniger die Prostitution frei gewähren lassen, ja wohl gar noch durch Einrichtung von Bordellen legitimieren sollte. Gehört aber die Festsetzung der Eheordnung in die Machtbefugnis des Staats, so hindert diesen nichts, Bigamie und Polygamie, die er im Heimatlande verbietet, in Kolonialgebieten zu gestatten, ja selbst Mohammedanern im Heimatlande zu erlauben. Aber auch diesen hat er das innere Recht, sie zu verbieten, da ihre Verwerfung nicht bloss aus spezifisch christlich-religiösen, sondern auch allgemeinen sittlichen Gesichtspunkten sich ergibt (Kant, Fichte). Die Mehrweiberei ist schon naturwidrig und vernunftwidrig, abgesehen davon, dass sie moralwidrig ist. Schopenhauer, der die Monogamie der inferioren Natur des Weibes unangemessen fand, urteilte, dass die Monogamie sich nicht aus dem Naturrecht ableiten lasse, sondern nur positiven Ursprungs, die Polygamie für das weibliche Geschlecht als Ganzes betrachtet eine Wohltat sei. Dieses Urteil ist ebenso bezeichnend für Schopenhauers Moralität wie seine Verteidigung

des Rechts der Fürsten, sich eine Maitresse zu halten. Sogar Bebel erkennt in der Polygamie die Herabwürdigung des Weibes.

## 2. Die Unauflöslichkeit.

Dieselben ethischen Gesichtspunkte, welche die Einehe fordern, ergeben auch ihre Unauflöslichkeit (Mark. 10, 11 f.). Denn die Hingebung der Gatten aneinander ist eine wahrhaft persönliche nur dann, wenn sie eine dauernde ist, da ein aus einer Hand in die andere wanderndes Weib ebenso Gegenstand der Wegwerfung und der Selbstwegwerfung wird, wie der am Wechseln sich erfreuende Mann im innersten Pflichtgefühl der Gewissensauflösung verfällt. Bedeutet die Ehe physisch die Vereinigung „zu Einem Fleisch“ (Matth. 19, 4.5), so liegt sittlich in der Verbindung zu einer psychischen und persönlichen Lebensgemeinschaft ebenso die dauernde Verbindung wie in der gemeinsamen Aufgabe der Erziehung der Kinder, deren Gemüt schon durch ehelichen Unfrieden geschädigt, durch Trennung der Ehegatten aber vergiftet wird.

Damit die Tatsache, dass die durch *confarreatio* religiös eingegangene Ehe bei den Römern als unauflöslich galt, nicht überschätzt werde, ist daran zu erinnern, dass es bei den Römern drei Formen der Eheschliessung gab.

Prinzipiell ist die Unlöslichkeit der Ehe vor dem Christentum nirgends festgestellt und konnte es nicht, da in Anbetracht des menschlichen Egoismus, der sich nicht beugen, nicht nachgeben, nicht aufopfern will, die Gebundenheit völlig undurchführbar ist. Die Ehescheidung ist auf dem Boden des Weltlebens eine ganz unerlässliche Einrichtung (Matth. 19, 8). Das strikte Verbot der Ehescheidung durch die römisch-katholische Kirche (das übrigens durch Ungültigkeits-erklärungen der Ehe vielfach illusorisch wird) ist eine Verzerrung des christlichen Prinzips. Zwar stellt der christliche Grundsatz, dass die einmal geschlossene Verbindung keinen Grund der Auflösung in Selbstsucht und Herzenshärte finden darf, sondern durch Selbstverzicht der Liebe etwaige Störungen ausscheiden soll (Matth. 5, 31 ff., 19, 2 ff.), nur das ursprüngliche Wesen der Ehe wieder her. Aber durchführbar wird dieser Grundsatz doch nur durch die Pflege der christlichen Gesinnung, welche die Lösung innerlich ausschliesst. Der Staat kann also nicht zu äusserlich gesetzlichem Zwang machen, was nur auf Grund christlicher Religiosität durchführbar ist. Das Verfahren der katholischen Kirche, die Unmöglichmachung der Ehescheidung der staatlichen Gesetzgebung aufzunötigen, soweit diese hierarchischer Bevormundung zugänglich ist, macht das, was bei christlicher Gesinnung selbstverständlich ist, zu einer Fessel nichtchristlicher Gesinnung. Die unausbleibliche Folge ist Familienunglück, Mord und Stärkung der Prostitution.

Die Demut und Geduld, die bei entstehenden Konflikten in fremder Unzugänglichkeit und Unverträglichkeit, Unzuverlässigkeit und Untreue etwas Unerträgliches nicht finden darf, sondern das Böse überwinden muss mit Gutem, wird — abgesehen von stumpfsinniger Lethargie, die sittlich wertlos ist — nur auf Grund des christlichen Glaubens der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung abgenommen (Matth. 19,2 ff.). Solange die natürliche Selbstsucht ungebrochen ist, ist die Unlöslichkeit der Ehe, wenn vielleicht äusserlich und zum Schein erzwingbar, sachlich doch nicht erreichbar. Dagegen in der Gemeinde der Gläubigen kann Ehescheidung prinzipiell nicht statthaben.

Daraus ergibt sich nicht nur, dass der gläubige Christ von sich aus nie willkürlich die Ehe lösen darf zu dem Zweck, eine neue Ehe einzugehen — was Ehebruch ist (Matth. 19,9, Mark. 10,11 f.) —, auch sich nicht mit einer durch ihre Schuld geschiedenen Person verheiraten darf — was ebenfalls Ehebruch ist (Matth. 5,32) —, da vor Gottes Augen die einmal geschlossene Ehe fort dauert, sondern auch, dass der christliche Gatte nicht durch Gesichtspunkte die Ehe als aufgehoben ansehen darf, die vor Gott keine wirklichen Trennungsgründe sind (1. Kor. 7,10 ff., wie z. B. eine im Verlauf der Ehe eintretende Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses).

Es ist widersinnig, dem Staat zuzumuten, dass er die Regeln, die für die Gemeinschaft der Heiligen gelten, gesetzgeberisch der Menge auferlegen soll. Aber nicht minder widersinnig ist die Forderung, dass die Kirche in ihrem Gebiet, also auf dem Boden der christlichen Religiosität, das staatliche Verfahren als für sich massgebend anzuerkennen hätte: hierdurch würde die Kirche sich an die Welt verlieren. Der Staat ist nicht Theokratie. Aber die christliche Kirche ist auch nicht Organ weltlicher Massnahmen.

Es ist kein vernünftiger oder moralischer Grund einzusehen, weshalb, wenn ein Teil eine unchristliche Gesinnung hat, die den Bestand der Ehe auflöst, der christliche Teil durch den unchristlichen seiner christlichen Freiheit beraubt werden sollte. Wie durch den Tod eines Gatten die tatsächliche Auflösung der Ehe eintritt, die dem andern die Freiheit neuer Eheschliessung gibt (Röm. 7,2,3), so erhält der christliche Teil auch die Freiheit, wenn wider dessen Willen durch den unchristlichen Teil in irgend einer Form eine tatsächliche Auflösung der Ehe herbeigeführt wird. Als solch eine gleich dem Tode wirksame Vernichtung der ehelichen Gemeinschaft hat der Herr den Ehebruch beurteilt (Matth. 5,32, 19,9), obgleich immer noch mit



dem Unterschied, dass derselbe die Freiheit der Vergebung lässt, und der Apostel Paulus die absichtliche Verlassung (1. Kor. 7,15). Wo man aber die Heilige Schrift nicht in buchstäblicher Gesetzlichkeit, sondern in gläubigem Verständnis ihres Sinnes auffasst, kann man diese beiden Fälle nur als Beispiele der tatsächlichen Vernichtung des Gemeinschaftsbandes durch unchristliche Gesinnung ansehen, so dass denselben die Gehässigkeit wiederholter Mordversuche und lebenslängliche Zuchthausstrafe tatsächlich völlig gleichsteht.

1. Dem gläubigen Christen kann nicht durch unchristliche Gesinnung ein gesetzliches Joch auferlegt werden; sondern wenn durch diese die Ehe tatsächlich gelöst wird, ist prinzipiell die gleiche Lage hergestellt, als wenn der unchristliche Teil tot wäre.

Die morgenländisch-orthodoxe Kirche hat die Ehescheidung auf die beiden in der Heiligen Schrift ausdrücklich angegebenen Beispiele beschränkt. Wenn bei diesen aber die Ehe aufgehoben wird, so ruht das doch auf der Grundanschauung, dass die Ehe auch rechtlich gelöst werden kann, wenn sie tatsächlich durch unsittliche Gesinnung schon gebrochen ist. Protestantischerseits war man also im Recht, wenn man die Ehescheidung da gestattete, wo par ratio wie in den beiden in der Heiligen Schrift namhaft gemachten Fällen sei. Allerdings hat dieses Verfahren gelegentlich zu grosser Laxheit geführt. Aber die falsche Anwendung hebt die Richtigkeit des Grundsatzes nicht auf. Nur darf die Kirche staatliche Laxheit niemals durch ihr Verhalten sanktionieren. Völlig unsittlich ist z. B. Ehescheidung auf Grund freier Übereinkunft der Ehegatten. Niemals sollte die Kirche sich herbeilassen, so Geschiedene zu trauen, dadurch also die Immoralität zu weihen. Allerdings kann die Kirche den Staat nicht hindern, Ehescheidungsgründe zuzulassen, die sie missbilligen muss. Eben darum aber muss auch die Kirche über die Wiedertrauung Geschiedener kirchliche Normen aufstellen, die verhindern, dass Leute die kirchliche Trauung erhalten, deren erste Ehe vor Gott nach religiösem Urteil als fortbestehend angesehen werden muss.

Der Sozialismus Bebels fordert natürlich dieselbe Freiheit der Lösung wie der Eingehung der ehelichen Verbindung; das macht dieser zuchtlosen Phantastik auch keine Schwierigkeit, da sie ja die „Familie“ in die Gesellschaft aufgehen lässt. Jeder aber, der die Wirklichkeit aus Erfahrung kennt, weiss, dass, wenn Unfrieden der Eltern schon das Gemütsleben der Kinder schädigt, Streitigkeiten, die zur Scheidung führen, tief in das Seelenleben derselben eingreifen, dass Kinder, die früh dem Elternhause entrissen sind, stets eine gewisse Wurzellosigkeit schmerzlich empfinden, und dass namentlich die Entbehrung der Mutterliebe in der Regel üble Folgen hat. Und nun sollten nach Bebels Theorie Sohn oder Tochter auf einen Vater zurückblicken, der längst nichts mehr von ihnen weiss, sich nach einer Mutter umsehen, die schon in die vierte oder fünfte Hand übergegangen ist? Alle Kunst „wissen-



schaftlicher Pädagogen“ würde an den Sprösslingen solcher Gesellschaften ebenso machtlos zerschellen wie die Kunst des geschicktesten Gärtners am wurzelkranken Baum. Jeder „wissenschaftliche Pädagog“ sucht Erziehungshäuser, die er nur als Notbehelf ansieht, möglichst familienartig zu gestalten.

2. Dass die einmal geschlossene Ehe auch den überlebenden Teil bände, wäre nur dann denkbar, wenn die Ehe nicht bloss ein zeitliches, sondern ein ewiges Einheitsband herstellte; das letztere aber ist nach Matth. 22,30 nicht der Fall. Es besteht darum nicht das geringste Hindernis, nach dem Tode des Gatten eine neue Ehe einzugehen, sei es auch die dritte oder vierte. Es war also eine asketische Verirrung, wenn die alte Kirche seit dem 2. Jahrhundert (Herm. Athenag. Clem. Al.) die zweite Ehe mit scheelen Augen ansah und den Klerikern mit falscher Berufung auf Tit. 1,6 (und Parall.) verbot (Orig. Can. ap.)

---

§ 89.

### **Die Familienpflichten.**

Kohn, Rechte und Pflichten der Verlobten und Ehegatten. Berlin 1890. Brinkmann, Die Bedeutung der Frau für die sittlichen Aufgaben der Familie. Berlin 1892. Hegar, Der Geschlechtstrieb. Stuttgart 1894. Romann, Die Entwicklung des häuslichen Lebens, in Webers Gesch. der sittl.-rel. u. soz. Entwicklung Deutschlands in den letzten 35 Jahren. Gütersloh 1895. Christ, Kindersegen und Kindererziehung. Düsseldorf 1899. M. von Nathusius, Frauenfrage. Evangel. Volkslex. Biel u. L. 1900. Bebel, Die Frau und der Sozialismus. Stuttgart 1904. Rosset, Devoirs des parents envers leurs enfants. Paris 1901. Höfs, Der eigene Herd. Kassel 1902. Elis. Schollmeyer, Frauenfrage und Bibel. Halle 1904. Crohns, Die summa theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. Helsingfors 1903.

Aus dem natürlichen und sittlichen Wert der Ehe ergeben sich die Pflichten der Ehegatten, welche die Ethik, unangesehen ob sie rechtlich kodifiziert sind oder nicht, aus dem religiösen Gesichtspunkt heraus festzustellen hat.

Indem aus der Ehe (regelmässig) die Familie erwächst, die durch religiöse Gestaltung des sittlichen Verhältnisses der Glieder des Hauses zur christlichen Familie geweiht werden soll, deren ethischer Gehalt dem Reiche Gottes dienstbar wird, schliessen sich an die Pflichten der Eheleute, die der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt, wie die der Kinder gegeneinander. Die sozialen Schäden der Gegenwart liegen zum guten Teil daran, dass schon diese Pflichtenkreise der Durchdringung mit dem christlichen Liebesgeist entbehren.

1. Die Pflichten der Ehegatten fassen sich zusammen in der Grundpflicht, die durch Eingehung der einzigartigen und im Prinzip unlöslichen Gemeinschaft hergestellte Lebenseinheit nicht nur als bestehende äusserlich anzuerkennen, sondern auch als gottgeheilte mit innerer Hingebung durchzubilden. Für die christliche Erfüllung dieser Grundpflicht bildet die Anerkennung der Menschenwürde, des göttlichen Rechts des individuellen Persönlichkeitswerts und der selbständigen Durchführung des Ewigkeitsberufs (1. Petr. 3,7) die unerlässliche Voraussetzung. Wenn die Achtung des Weibes schon die altgermanische Ehe über die römische stellte, so ist umsomehr gegenseitige Achtung konstitutiv für die christliche. Wo die Achtung fehlt, wird das eheliche Band zur Last oder Fessel, die Liebe animalisch herabgesetzt oder launenhaft zerrüttet, die Gemeinschaft in Interessen- oder Wirtschaftsgemeinschaft umgesetzt. Auf der Grundlage der Achtung aber kann die eheliche Liebe volle Selbsthingebung mit selbständiger Selbstbereicherung in Einklang setzen. Solche durch das Christentum geweihte Liebe macht die Zwecke des andern zu eigenen und weiss die eigenen als die des andern, vollzieht gegenseitiges Teilnehmen an den äusseren und inneren Erlebnissen und begründet eine völlige Gemeinsamkeit, welche doch den Persönlichkeitswert nicht mindert, sondern erhöht.

1. In bezug auf die Naturgrundlage der Ehe ist geschlechtliche Treue, die identisch mit Keuschheit ist, nicht bloss für das Weib, sondern auch für den Mann unerlässliche Pflicht (Hebr. 13,4). Liebevoller Hingebung ist, da in ihr das natürliche Wesen der Ehe sittlich zum Vollzuge kommt, das Höhere gegenüber der Sprödigkeit, in der dieses in falscher Geistigkeit verleugnet wird (1. Kor. 7,3 ff.) — ein Gegensatz, den Tizian in dem Bilde, das gewöhnlich „irdische und himmlische Liebe“ genannt wird, dargestellt hat. Die sogenannte platonische Ehe (die auch niemand dem andern Teil versprechen sollte) ist ein widerliches Zerrbild. Aber auf der andern Seite ist entschieden zu verwerfen die Unkeuschheit in Form widernatürlicher Schamlosigkeit (1. Thess. 4,4. Eph. 5,3) sowohl als Ausdruck roher Gesinnung (1. Kor. 6,17 ff.) wie als Ausdruck der Rücksichtslosigkeit, die im Nächsten nicht die Menschenwürde achtet (1. Petr. 3,7).

Da die Ehe das gottgeordnete Bewahrungsmittel vor äusserer und innerer Zuchtlosigkeit ist (1. Kor. 7,9 ff.), fällt jedes Liebäugeln mit ausserehelicher Geschlechtsbefriedigung unter den Gesichtspunkt des Ehebruchs. Nicht im sinnlichen, aber im geistigen Sinne befasst er sogar alle äussere und innere Treulosigkeit unter sich. Wo solche Treulosigkeit Lieblosigkeit und Unzuverlässigkeit blosslegt, kann häufig ein wirk-

liches Ineinanderwachsen schwer aufkommen. Aber dasselbe darf nicht scheitern an der Ungefügigkeit der Verständnislosigkeit, die sich in fremde Eigenart nicht finden kann und will und Liebe befehlshaberisch verlangt, statt sie sittlich zu erwerben.

Da das Naturell von Mann und Weib geschlechtlich verschieden ist, und da in den meisten Fällen ungleiche Temperamente und Begabungen zusammenkommen, so begründet sowohl der allgemeine wie der konkrete Unterschied unaufhörliches Interesse und fortwährende Ausgleichung. Derselbe kann anziehend und verbindend, aber auch trennend und abstossend wirken. Auch die durch Erziehung und Entwicklung gewordene Eigenart kann starke Kontraste der Interessen und Strebungen herausstellen. Gerade in der Ausgleichung der Verschiedenartigkeit liegt die seelisch modelnde Kraft der Ehe. Vermöge dessen wirkt sie sehr häufig sowohl für den Mann wie für das Weib geistig herunterziehend. Darum ist bei der Wahl vernünftige Überlegung notwendig, ob die unausbleibliche Ausgleichung nicht schädigende Wirkungen haben wird. Aber auf starke Einseitigkeiten wirkt die Ehe ermässigend, sie weitet und vertieft die Menschenkenntnis und Erfahrung. Indem sie psychologisch fortwährende Selbstbereicherung in sich schliesst, fordert sie gegenseitige Anerkennung der Eigenart und freundliches Sichfinden in die dem eigenen Wesen heterogene Eigentümlichkeit in Billigkeit und Gütigkeit. Die Anerkennung der individuellen und geschlechtlichen Eigentümlichkeit des andern Teils wird freilich vielen ungeheuer schwer, ja wird von manchen weder erstrebt noch jemals erreicht.

Der sittliche Wert der Ehe ist aber zum guten Teil darin begründet, dass in ihr von den meisten etwas anderes gefunden als gesucht wird: gesucht wird meist Genuss und Erhöhung der Daseinsfreudigkeit, und gefunden werden ernste Aufgaben und Pflichten; gesucht wird Selbstbereicherung des Ichs, und gefunden wird die Notwendigkeit der Selbstüberwindung und Selbstentäusserung. Während bei Eingehung der Ehe oft vorwiegend daran gedacht wird, dass der andere dienendes Mittel zum Zweck der eigenen Selbstbeglückung werden soll — woraus das Unglück vieler Ehen erwächst —, fordert die Ehe tatsächlich aufopfernden Selbstverzicht, der die Selbstsucht eindämmt. Erleben so weitaus die meisten in der Ehe Enttäuschungen, so können diese zum Bruch treiben, der nicht durch laxe Ehescheidungsgesetze erleichtert werden darf; sie sollen aber zur Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung führen.

Der sittlich erziehende Wert der Ehe liegt gerade in der Entsagung, in der sie übt, in der Geduld und Langmut, die sie fordert, in der Rücksichtnahme, die sie auferlegt, mit einem Wort: in der Nötigung, von sich abzusehen und andern dienstbar zu werden (Eph. 5,21). Wo so die rechte moralische Stellungnahme gewonnen wird, bietet die Ehe gegenseitige Stützung und bewirkt Kräftigung der Berufsfreudigkeit und Berufstüchtigkeit und damit Stärkung und Förderung des Persönlichkeitsgehalts. Hierfür fordert die christliche Ehe nicht bloss Widmung von Zeit und Kraft, Aufmerksamkeit und Teilnahme, sondern auch die

Selbstbewahrung, die das Ich im innersten Heiligtum der Seele in Gott ruhend weiss und vermöge der Gebundenheit an Gott eine Selbständigkeit bewahrt, nach der es sich nicht verliert, sondern selbständig mitwirkt zur Gestaltung des Hauses, ferner die Offenheit und Wahrhaftigkeit, die sich vertrauensvoll gibt und dadurch gleiches Vertrauen erschliesst, die aber vermöge der Selbsterschliessung eines wirklichen Lebensinhalts auch Einfluss auf die Abschleifung und Hebung des andern Teils gewinnt.

Da die normale Begründung der Ehe durch Neigung mit einer gewissen gegenseitigen Idealisierung verbunden ist, so ersetzt die Wirklichkeit der Ehe vermöge der Unvermeidlichkeit wahren Sichselbstgebens nur zu oft das Phantasiebild durch Alltagsprosa. Verwerflich ist hier der der dichtenden Idealisierung häufig folgende Umschlag in Unterschätzung oder die Umsetzung der Selbsttäuschung in ungerechte Vorwürfe. Nicht zu billigen ist auch die auf Kosten der Wahrheit fortgesetzte Idealisierung, die den sittlichen Ertrag des Gemeinschaftslebens durch Schwärmerei, Verzärtelung oder gar Vergötterung neutralisiert. Die Liebe, die nicht ungerecht herabsetzt, sondern anerkennt, nicht übel deutet, sondern alles zum Besten kehrt, nicht durch Misstrauen unsicher macht, sondern ermutigend hebt, darf also nicht umschlagen in Heuchelei, Schmeichelei und Belügung. Ungegründetes Niedrigeinschätzen ist verletzend und herabwürdigend und muss das Gemeinschaftsband aushöhlen und vergiften. Auf der andern Seite aber kann auch nicht falsche Hocheinschätzung auf Kosten der Wahrheit gefordert werden. Es kann nie eheliche Pflicht sein, echte Liebe zu glauben, während das tatsächliche Verhalten zeigt, dass Geld, Standesinteressen, Ehrgeiz oder dergl. das Motiv der Eheschliessung gebildet hat. So ist es auch falsch, wenn von manchen Ethikern das Vertrauen zu den ehelichen Pflichten gerechnet wird. In einer normalen Ehe ist das Vertrauen nicht Pflicht, sondern das selbstverständliche Ergebnis des Gemeinschaftslebens. Aber einem treulosen Weibe oder einem liederlichen Manne gegenüber ist Vertrauen nicht sittliche Pflicht, sondern Beschränktheit oder Verblendung. Schwerer Vertrauensunwürdigkeit muss vielmehr aktiver oder passiver Widerstand nach Möglichkeit das Einlenken abnötigen. Vielen, die zu spät erkennen, dass die Gattenwahl verfehlt war, bietet die Ehe in der sittlichen Notwendigkeit fortwährender Selbstüberwindung schwere Pflichtübung; niemals aber kann das Sicheinwiegen in Selbsttäuschung sittliche Pflicht sein.

Ein religiöses Förderungsmittel ist die Ehe direkt nicht. Und doch wirkt die Ehe durchweg religionserhaltend und religionsfördernd, da in ihr der religiös lebendigere Sinn der Frauen im allgemeinen die Männer mit beeinflusst. Diese Wirkung lässt sich kaum besser illustrieren als durch „Fürst Bismarcks Briefe an seine Braut und Gattin“ — wie sie denn bei einer grossen Zahl selbständiger und charaktervoller Männer in Erscheinung getreten ist. Aber auch abgesehen hiervon ist bei Männern wie bei Frauen wirksam die sich oft sehr schnell einstellende Einsicht, dass wahrer Friede und befriedigender Gehalt eines Hauses



am besten und tiefsten religiös begründet wird. Die Begründung eines eigenen Herdes macht konservativer auch in religiös-sittlicher Hinsicht. Schon mancher irreligiöse Mann, der eine irreligiöse Frau hatte, hat der Religion eine Stätte in seinem Hause gegönnt, weil er die verbindende, ausgleichende, zuchtgebende und reinigende Kraft derselben nicht entbehren konnte. Namentlich über eine Familie hereinbrechende Trübsale führen oft zur gemeinsamen Anklammerung an den Glauben. So bildet die Ehe einen für den Bestand der Religion um so wirkungsvolleren Faktor, je weniger man sich durchweg dieses Einflusses bewusst ist.

2. Die Pflichten von Mann und Weib gestalten sich vermöge des natürlichen Unterschieds des Geschlechts, der nicht bloss physisch, sondern auf physischer Grundlage auch psychisch ist, verschieden. Ist der Mann vorwiegend auf Aktivität, das Weib vorwiegend auf Rezipitivität angelegt, folgt der Mann mehr den Antrieben von Verstand und Willen, das Weib mehr denen von Gefühl und Trieb, geht das Streben der Tatkraft des Mannes in die Weite, während das Weib, geschlechtlich gebunden und schutzbedürftig, ein sicheres Heim begehrt, so hat der Mann seinen Beruf im öffentlichen Leben, das Weib in der Ehe; der Mann ist des Hauses Herr und Haupt, das Weib die Seele der Familie, der Mann hat die Güter der Lebenserhaltung zu erzeugen oder zu erwerben, das Weib sie zu bewahren und zu verwenden. Im Gegensatz zu einem geistlosen Materialismus, der den Unterschied von Mann und Weib zu leugnen oder als geschichtliches Gebilde hinzustellen sich bemüht, ist die Tatsache festzustellen, dass die Verschiedenheit der erzeugenden und gebärenden Natur nicht nur einen physischen Unterschied ergibt, nach dem das Weib zum Kriegsdienst wie zu vielen andern körperlichen Leistungen unfähig ist, sondern auch den seelischen, nach dem das Weib zu manchen Berufsarten und geistigen Tätigkeiten minderbegabt und nur auf Kosten der Gesundheit und der Weiblichkeit brauchbar ist. Hieraus ergibt sich der Unterschied der gesamten Lebensaufgabe, hieraus auch der Unterschied der Pflichten in der Ehe.

a) Der Mann hat die Pflicht der Beschaffung des Lebensunterhalts — eine Pflicht, an deren Geltung etwaiger Besitz der Frau nichts ändert. Dass die Frau aus ihrem Besitz, soweit ihr solcher zur Verfügung steht, zur Erhaltung des Hauswesens beisteuert, ist sachgemäss. Ohne Berufübung nur vom Vermögen der Frau zu leben, ist eines gesunden Mannes unwürdig.

Als das Haupt des Hauses trägt der Mann — in den Grenzen der Geltung des individuellen Eigenlebens der Familienglieder — die sittliche Verantwortung für ihre Lebensführung (1. Kor. 11,3).

Bei der Neigung der weiblichen Natur zu Exzentrizitäten und ihrem Bedürfnis nach Abstimmung an der Klarheit und Stetigkeit der männlichen Kraft, hat der Mann die Pflicht, an der eigenen Verstandeseinsicht und Willensfestigkeit der Frau einen zuverlässigen Halt zu bieten (Eph. 5,23), ihre Unsicherheit und Neigung zu Abwegen (nicht durch Etwas sein wollen oder Herrschenwollen, sondern) durch sittliche



Reinheit und Festigkeit abzuklären (Eph. 5,26. 27) und ein Vertrauen weckendes Vorbild und befriedigenden Lebensinhalt zu bieten. In Betracht der weiblichen Receptivität hat er die Pflicht, durch Bewährung echter ehelicher Liebe und Treue die Freudigkeit innerlicher Gebundenheit zu erwecken, die sich aus wahrer Befriedigung in der Gemeinschaft von selbst ergibt (Eph. 5,25ff.).

Das natürliche und schriftgemässe Verhältnis der Unterordnung des Weibes unter den Mann ist im Christentum so unaufhebbar (Gen. 3,16. 1. Kor. 14,34. Kol. 3,18), dass die Begünstigung der materialistischen Frauenemanzipationsbestrebungen durch unklare Köpfe von der klaren christlichen Einsicht nicht entschieden genug bekämpft werden kann. Aber um so mehr ist es Pflicht des christlichen Mannes, die religiöse Gleichstellung vor Gott anzuerkennen (1. Petr. 8,7), die Unterordnung des Weibes als Einfügung der Liebe durch Liebe freudig und leicht zu machen (Eph. 5,28), jeden Despotismus der Missachtung der Menschenwürde und Christenwürde schlechthin auszuschliessen (Kol. 3,18), die Selbständigkeit der Frau in ihrer Sphäre nicht nur anzuerkennen, sondern zu pflegen, ihre Individualität nicht zu hemmen, sondern fortzubilden, ihre Auktorität gegenüber den Kindern nicht zu untergraben, sondern zu festigen.

Auf der andern Seite fordert aber auch gerade die Liebe eine positive Einwirkung, die etwaige Mängel der Erziehung auszugleichen sucht, eine Fortbildung des Geistes zum Verständnis geistiger Interessen anstrebt, überhaupt eine gesunde Ausbildung der Individualität zu ebenbürtiger Gemeinsamkeit und Mithilfe bezweckt.

Des Weibes Ehre ist des Mannes Ehre. Taktlosigkeit, Inhaltslosigkeit, Charakterlosigkeit der Frau stellt nicht bloss sie bloss, sondern auch den Mann. Seine Pflicht ist es daher, der Frau den rechten Weg zu zeigen, nicht bloss durch das Wort, sondern besonders durch das Vorbild. Gegen einen Aufwand, der über die vorhandenen Mittel hinausgeht, gegen übertriebene Genussucht, Putzsucht und Vergnügungssucht, gegen oberflächliche Verwahrlosung des Geistes der Familie ist geistesklare und willenskräftige Gegenwirkung nicht nur erlaubt, sondern pflichtgemäss.

Der christliche Mann muss sich als Hauspriester für das Seelenheil der Seinen verantwortlich wissen. Man kann allerdings niemanden zum gläubigen Christen machen. Aber als Mann und Vater muss der Christ bemüht sein, den Hausgenossen durch Wort und Tat ein Führer zum Leben zu werden. Die eheliche Liebe muss wie die Elternliebe rettende Liebe sein (Eph. 5,33).

b) Gemäss der Auffassung des Weibes als Eigentum des Mannes (Gen. 29,15ff. 34,12. Ex. 22,16. 1. Sam. 18,25ff.), der die Vielweiberei entspricht, hat die liebevolle Unterordnung des Weibes unter den Mann auch im Alten Testament die Form der Anerkennung des Herrn. Erklärt sich diese Gestaltung des ehelichen Verhältnisses in den Urzuständen wie noch im gegenwärtigen Leben vieler Völker aus der physischen Schwäche des Weibes, so ist sie doch da, wo nicht bloss mehr die rohe Kraft entscheidet, nur durchführbar bei religiöser und sittlicher

Tieferstellung des Weibes. Diese herrscht auf semitischem Boden überall. Eine gewisse religiös-ethische Herabsetzung des Weibes lässt sich im Alten Testament mit wenigen Ausnahmen beobachten. Gen. 3 ist das Weib die gegen den Reiz schnell nachgiebige Verführerin. In der Erzvätergeschichte sind die Männer fast typische Idealgestalten, während die Frauen zweifelhaften Charakters sind: Abrahams Glauben wird durch Sarahs Unglauben, Lots Gottvertrauen durch seines Weibes Neugier, Isaaks Lauterkeit durch Rebekkas Betrug gehoben, und dem gerade auch in seiner Verschlagenheit dem israelitischen Bewusstsein sympathischen Jakob stehen weder in Lea noch in Rahel anmutende Gestalten gegenüber, Joseph aber tritt gerade durch Potiphars Weib in helles Licht. Gerade als Prophetin bildet Mirjam das minderwertige Gegenstück zu Mose. Gewiss hat das Alte Testament auch kühne und liebliche Frauengestalten. Aber die Geschichte des Götzendienstes ist eine Geschichte des schlechten weiblichen Einflusses; die ausländischen Weiber sind oft geradezu Vertreter des Schlechten. Beleuchten solche Züge den Hochmut, mit dem die jüdische Schriftgelehrsamkeit auf das für das Gesetzesstudium unzugängliche Weib herabsah (Joh. 4,27), so zeigt doch auch das Lob des guten Weibes im Buch des Siraciden (26), dass auf alttestamentlichem Grunde sich sehr wohl ein Verständnis für den sittlichen Wert des Weibes erheben konnte.

Dieses fehlt in Indien wie in China, im Islam wie im Buddhismus. Die scheinbar paradoxe Tatsache, dass trotzdem an die Keuschheit des Weibes höhere Anforderungen gestellt werden, erklärt sich daraus, dass der Mann an das Weib (bezw. in semitischen Völkern an die Geschlechtspflicht des Weibes) als sein Eigentum ausschliessliches Besitzanrecht hat. Überall im Semitentum wahrt der Mann in dieser Hinsicht mit der äussersten Schärfe sein Eigentumsrecht, wie er denn auch nicht in das fremde eingreifen darf. Aber soweit er dies nicht tut, kann er seiner Lust die Zügel schiessen lassen. Dagegen Ehebruch des Weibes betrifft das alttestamentliche Gesetz mit dem Tode. Ebenso bestraft der Koran, der dem Manne ziemliche Bewegungsfreiheit lässt (abgesehen vom Eingriff in eine andere Ehe), den Ehebruch des Weibes aufs strengste. Die niedrige Stellung, welche das Weib einnimmt, nennt daher von Orelli (Religionsgeschichte 372) einen Krebschaden im Leben der muslimischen Völker.

Indem das Christentum dem Weibe den gleichen Persönlichkeitswert vor Gott zuschrieb wie dem Manne (Gal. 3,28), ergab sich daraus für die Ehe die Gleichheit des Anrechts des Weibes an den Mann wie des Mannes an das Weib: nach Matth. 19,5 ff. 5,31 f. ist das Weib nicht anders Eigentum des Mannes wie der Mann des Weibes. Das Verhalten Jesu zu den Frauen zeigt, dass sie — ein fundamentaler Unterschied von Judentum und Islam — in gleicher Weise Glieder der neutestamentlichen Bundesgemeinde sind wie die Männer. Und in der Art, wie sich Jesus in seinem Wirken von Frauen umgeben sieht, spiegelt sich die psychologische Tatsache, dass die Unterordnung des gesamten Seelenlebens unter den religiösen Trieb beim Weibe mehr un-

mittelbare Naturbestimmtheit ist wie beim Manne. Aus den Aussagen des Herrn über die Ehe ergab sich, dass die Eheschliessung nicht mehr dem Eigentumserwerb des Mannes angenähert oder gar gleichgestellt werden konnte, sondern als durch freie beiderseitige Zustimmung sich vollziehende sittliche Vereinigung angesehen werden musste. Dass hierbei der Eintritt des Weibes in die Ehe noch als Vergebung der Tochter durch den Vater hingestellt werden konnte (1. Kor. 7,36 f.), erklärt sich einerseits daraus, dass das schutzbedürftige Weib entweder der Auktorität des Vaters oder des Mannes untersteht, andererseits daraus, dass soziale Sitten bei der Eheschliessung nachhaltig fortwirken. Solche soziale Gewohnheiten können aber den prinzipiellen Gesichtspunkt nicht aufheben, dass nach christlicher Anschauung bei Eingehung der Ehe Mann und Weib in gleicher Weise ihre Persönlichkeit einsetzen.

Durch die religiös-sittliche Gleichwertigkeit der Persönlichkeit wird aber die physisch-psychische Verschiedenheit, also auch die Schöpfungsordnung nicht aufgehoben, nach der das Weib, durch seine Natur auf den geschlechtlich-häuslichen Beruf gewiesen, zur Lebensgefährtin und Gehilfin des Mannes bestimmt ist. Das Weib hat daher die Pflicht der Unterordnung unter den Mann (1. Petr. 3,1. Eph. 5,22), zur Einfügung in sein Berufswirken, zur Stützung seiner Tätigkeit. Das echte Weib hat Freude daran, dem Gatten in Liebe zu dienen und sich ihm unentbehrlich zu machen. Es soll an seinen Lebensinteressen teilnehmen, ihn nicht durch Beschränktheit seinen Berufsaufgaben und öffentlichen Pflichten entfremden, sondern eben durch ihn Teil am sozialen Leben gewinnen. Selbst am meisten für individuelle persönliche Beziehungen veranlagt, soll es durch den Mann hindurch dem Gesamtleben sich eingliedern. Weit entfernt, dem Manne Arbeitszeit und Arbeitskraft zu zerstören, seine Tätigkeitslust und Leistungsfähigkeit lahmzulegen, muss das Weib dem Mann durch seelische Ruhe und Freudigkeit und harmonische Häuslichkeit, ihn innerlich stützend, Schwungkraft und Schaffenstrieb stärken. Da der Mann produziert, die Frau konsumiert bzw. konserviert, ist es Aufgabe der Frau, den vom Mann erzeugten Erwerb in Sparsamkeit, Treue und Fleiss zu bewahren.

Der in der modernen materialistisch oder pantheistisch gerichteten Literatur beliebten These, dass der Frau derselbe geschlechtliche Libertinismus zustehe wie dem Manne, stellt das Christentum den sittlichen Grundsatz entgegen, dass der Mann, wenn er sittliche Persönlichkeit ist, aus innerer Selbstzucht sich dieselben Schranken setzt, welche die Sitte dem Weibe auferlegt. Im Übrigen ist nicht zu vergessen, dass, so verwerflich die orientalische Einseitigkeit der Wahrung der Rechte des Mannes ist, Ehebruch in der Tat beim Weibe schwerer wiegt als beim Manne. Des Weibes Ehre ist geschlechtliche Ehre, ein ehebrecherisches Weib ist ehrlos, Ehebruch zerstört daher mit der Familienstellung des Weibes meist den Persönlichkeitswert.

Die moralische Verwerflichkeit der atomistisch nivellierenden Behandlung der Frauenfrage durch die materialistisch gerichteten Frauenrechtler und -rechtlerinnen wird bewiesen durch das schamlos offene

Bekanntnis einer der Führerinnen der radikalen Frauenbewegung (auf einer Berliner Versammlung 1904), dass diese meistens dem Laster der Homosexuellen huldigen, dass Frauenbewegung und Homosexualität eng zusammenhängen, und dass die homosexuelle Frau sich absolut nicht für die Ehe eigne. (Vgl. Hirschfeld, Das Ergebnis der statistischen Untersuchung über den Prozentsatz der Homosexuellen, L. 1904). Wenn hier die von christlichen Ethikern vertretene Anschauung, dass die radikale Frauenbewegung zur Vernichtung der Ehe und damit zur Zerstörung der sittlichen Grundlagen der Gesellschaftsordnung führen muss, mit dem Cynismus, wie er dem von sittlicher Zucht entblösten Weibe eigen zu sein pflegt, namens dieser Richtung selbst bestätigt wird, so könnten ebenso die Schwärmer der Erschliessung sämtlicher wissenschaftlicher Berufsarten für die Frauen die von derselben Frauenrechtlerin vertretene Aufstellung bedenken, dass für den wissenschaftlichen Beruf fast nur homosexuelle Frauen geeignet seien, weil sie die dafür erforderlichen männlichen Eigenschaften besitzen.

Solche Tatsachen beweisen die Anschauung jeder gesunden philosophischen wie der christlichen Moral, dass die dem Weibe durch seine Natur, religiös betrachtet von Gott zugewiesene Stellung die der Frau und Mutter ist. Ein Weib, das nicht Weib, sondern Mann sein will, wird nie zum Mann, sondern nur zum Affen des Mannes; und nicht wenige gehen, wie obiges Geständnis zeigt, ihrer Frauenwürde und damit ihrer Menschenwürde verlustig. Die bestimmungsmässige Stellung des seelisch und sittlich gesunden Weibes ist die zur Seite des Mannes. Wie es da allein wahre Befriedigung findet, so wird es auch durch die ihm durch sein Geschlecht angewiesene Unterordnung unter den achtungswerten Mann nicht erniedrigt, sondern gehoben. Das Glück des Weibes ist der Dienst der Liebe.

Nach Nietzsche „will das Weib gewonnen, angenommen werden als Besitz, will aufgehen in dem Begriff Besitz, besessen; folglich will es Einen, der nimmt, der sich nicht selbst gibt und weggibt, der umgekehrt vielmehr gerade reicher an sich gemacht werden soll — durch den Zuwachs an Kraft, Glück, Glaube, als welchem ihm das Weib sich selbst gibt. Das Weib gibt sich weg, der Mann nimmt hinzu — über diesen Naturgegensatz wird man durch keine sozialen Verträge, auch nicht durch den allerbesten Willen zur Gerechtigkeit hinwegkommen: so wünschenswert es sein mag, dass man das Harte, Schreckliche, Rätselhafte, Unmoralische dieses Antagonismus sich nicht beständig vor Augen stellt. Denn die Liebe, ganz, gross, voll gedacht, ist Natur und als Natur in alle Ewigkeit etwas Unmoralisches.“ (Kaatz, Nietzsche. II, 86). So sehr in diesen Worten die Wahrheit karikiert ist, werden doch an der hier festgestellten Tatsächlichkeit die Frauenrechtler sich die Köpfe einrennen und noch unzählige irregeleitete Frauenleben zerschellen. Es ist das echteste Empfinden des Weibes, das Gustav Freytag in den Ahnen (Ingo) geschildert hat, wenn die thüringische Fürstin nach Vernichtung des Mannes ihrer Liebe eifersüchtig in die Flamme schaut, die ihn mit seinem Weibe verzehrt, um auszusprechen, dass es ihr Recht



sei, dort drinnen zu sein; wenn ähnlich Richard Wagner in der Götterdämmerung die Brunhild, nachdem Siegfried dem Hass ihrer Liebe zum Opfer gefallen ist, mit ihm den Holzstoss teilen lässt.

Die von darwinistisch-materialistischer Seite (Krafft-Ebing, Lombroso und Ferrero u. a.) aufgestellte Theorie, dass die Instinkte der Hingebung und Unterwerfung der Frau erst durch unzählige Generationen hindurch auf dem Wege der Anpassung und Vererbung angezüchtet worden seien, widerspricht nicht nur aller Geschichtsforschung, die schon in der Urzeit der Menschheit das Weib in derselben psychischen Beschaffenheit zeigt wie heute, sondern wird widerlegt durch die Tatsache, dass, da alle Männer vom Weibe geboren und alle Weiber vom Manne gezeugt werden, eine Differenzierung von Geschlechtseigenschaften auf dem Wege der Vererbung ganz unmöglich ist. Die Tatsachen zeigen denn auch, dass die Verkehrung des naturgemässen Verhältnisses zwischen Mann und Weib mit der Unnatur schädigende Wirkungen hervorbringt. Im Einzelnen führt eine Ehe, in der der Mann zu schwach und weichlich ist, um freudige Hingebung gewinnen zu können, fast nie zu seelischer Befriedigung der Frau. Im Grossen und Ganzen aber bringt die Überordnung des Weibes sozial und moralisch völlig ungesunde Verhältnisse hervor. Im alten Ägypten z. B. kam es vermöge einer ein paar Jahrtausende währenden Entwicklung, durch die das Weib als solches nicht umgezüchtet wurde, aber die Gesellschaftsordnung in falsche Bahnen gelenkt wurde, zu einem Übergewicht der Frauen, das den Spott der Griechen und Römer über die Weiberknechte am Nil herausforderte. Und das Ergebnis? Das Weibischwerden der Männer und damit der Untergang des Staats! Ebers, Ägyptische Studien. Suttg. und L. 1900. S. 419: „Wie die Einzelehe, in welcher sich der Gemahl der Gattin unterwirft, keinen glücklichen Verlauf nimmt, so ist auch diejenige Staatsgenossenschaft dem Verkümmern und Überwältigtwerden erlegen, welche der Frau höhere Rechte einräumt als dem Manne und in ihre Hand eine grössere Machtbefugnis legt, als ihr infolge ihrer Natur und Begabung zukommt. Das Gebieten ist des edeln weiblichen Wesens gefährlichster Feind; denn dies sät nur Liebe und alles, was gut ist, und will darum nicht Scheu und Gehorsam, sondern Liebe und Achtung ernten. Wir fürchten, dass das Herz der ägyptischen Löwinen bei ihrem Erdenwallen weniger Befriedigung gefunden hat als der Ehrgeiz; und doch ist das Herz ganz allein das Organ, durch welches dem weiblichen Wesen Glück und Wonne, Wohlfahrt und Zufriedenheit zufliesst“. Es ist ja bekannt, dass Frauen, die stets andere beherrscht haben, in der Kindheit die Mutter und damit das Haus, in der Jugend die Genossinnen, in der Ehe den Mann, allmählich von unausstehlicher Widerwärtigkeit werden, in der sie nicht bloss ändern, sondern auch sich selbst zur Last sind.

Die Hingebung des Weibes an den Mann ist an die religiöse Grenze gebunden, dass für jeden Menschen das Band mit Gott und Jesu Christo jedem irdischen Bande unbedingt voranzustehen hat. Nie darf das Weib dem Manne den Glauben und das göttliche Gebot opfern.



Indem die von christlicher Frömmigkeit beseelte Frau ihren Halt in sich hat, soll sie die Priesterin des Hauses sein, dadurch dass sie, in Stille den Geist der Familie gestaltend, auf dem Herde des Hauses die heilige Opferflamme glühen lässt, die ihm unaufhörlich die himmlische Weihe gibt.

Die Einwirkung des Weibes auf den Mann ist mehr eine unmittelbare in unbeabsichtigtem Sichselbstgeben (1. Petr. 3,3 ff. 1. Tim. 2,9 f.), als überlegte und gewollte. Wie in der psychischen Ausgleichung der Ehe die Frau durch die Eigentümlichkeit des Mannes gekräftigt wird in Hebung der logischen Klarheit und der Willensfestigkeit in Anlehnung an die in dieser Hinsicht überlegene Kraft des Mannes, so wird der Mann unmittelbar abgestimmt durch die Ruhe, Weichheit, Milde, natürliche Gütigkeit, Freundlichkeit, Nachgiebigkeit und Demut des Weibes. In manchen Dingen muss freilich die Frau auch eine direkte Einwirkung auf den Mann ausüben und ausüben wollen, nämlich bei sittlichen Vergehungen, die ihn selbst und die Familie gefährden, mag die Frau hier auch auf den langsameren Weg stiller Geduld, unmerklichen Zurechthelfens, demütigen Bittens gewiesen sein. Am wirksamsten wird immer die stille Überzeugungskraft wahrhaft frommer Lebensführung sein (1. Petr. 3,1), die den Beweis erbringt, dass echtes Christentum sowohl die reinste Ehe erbaut wie unter allgemein menschlichen Gesichtspunkten die beste und zuträglichste Lebensführung erzeugt.

Auf einen trefflichen Ausdruck ist das eheliche Verhältnis von Stephanie von Gosslar gebracht in dem bekannten Vers:

Die Frau das Herz, der Mann das Haupt!  
Das Herz fragt, was das Haupt erlaubt,  
Das Haupt tut, was das Herz diktiert:  
So wird das Haus auf's best' regiert.

Das gesunde Empfinden des seelisch gesunden Weibes wehrt sich in natürlichem Takt gegen die ihm aufzudrängenden „Wohltaten“ der extremen materialistisch denkenden Frauenrechtler, die unter dem Vorgeben der Hilfe und des Schutzes seine schlimmsten Feinde sind.

Roscher, Geistl. Gedanken eines Nationalökonomen Dr. 1895. S. 130: „Was heutzutage von vielen mit dem Stichwort bezeichnet wird: Emanzipation der Frauen, das würde schliesslich doch auf eine Zerstörung der Familie hinauslaufen und eben damit der grossen Mehrzahl des weiblichen Geschlechts den allerübelsten Dienst erweisen.“

2. Aus der Erzeugung von Kindern erwächst den Eltern die selbstverständliche Pflicht ihrer Lebenserhaltung, Ernährung und bis zur Fähigkeit eigener Selbsterhaltung andauernden Versorgung. Die Eltern haben die Aufgabe, in den Kindern die Geschicklichkeiten zu entwickeln, die sie für die Aufnahme des Lebenskampfes brauchen, die in ihnen angelegt und für die Einsetzung der Kraft wichtigen Gaben zur Entfaltung zu bringen, und sie einerseits durch Eindämmung falscher Triebe, andererseits

durch Pflege der gesunden Anlagen zur rechten Selbstbeherrschung und Selbstleitung hinzuführen. Die wichtigste Aufgabe aber ist nicht Erhaltung, Belehrung und Lebensanleitung; sondern religiös-sittliche Erziehung. Alle Mängel und Schäden der Erziehung werden Hemmnisse des Lebensganges. Für christliche Eltern ist aber das Wertvollste der Erziehung nicht die Hinführung auf Benehmen, Lebensart, Geistesbildung, sondern die Entwicklung der religiös-sittlichen Anlage zur Lebendigkeit einer Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, welche dem Kinde die Ausrüstung gibt, aus der sich die selbständige Gestaltung religiös-sittlichen Eigenlebens herausbilden kann.

Wäre der Zweck der Ehe nach antiker und modern-heidnischer Anschauung Kindererzeugung, so wäre eigentlich die kinderlose Ehe als zwecklos zu lösen. Aber auch die kinderlose Ehe hat ihren Wert in sich. Kinderlosigkeit kann daher christlich niemals als Scheidungsgrund anerkannt werden. Aber bei gesunden natürlichen Verhältnissen erwachsen, wenn nicht körperliche Anormalität hindert, aus der Ehe Kinder. Eingehung der Ehe mit der Absicht der Vermeidung von Kindererzeugung ist, als der göttlichen Schöpfungsordnung widersprechend, in sich unsittlich. Und schlechthin verwerflich in sich ist die neuerdings wieder angepriesene Theorie von Malthus, die sozialpolitisch allgemeine Einschränkung der Kindererzeugung im Verhältnis zur Erzeugung der Werte bezweckt, wie die analoge Praxis des Ein-, Zwei- oder Dreikindersystems. Allerdings ergibt sich nach dem Gesichtspunkt, dass, wer Kinder erzeugt, auch die Pflicht übernimmt, sie zu ernähren und zu erziehen, tatsächlich überall von selbst eine Begrenzung der Erzeugung aus dem Wachstum der Volksvermehrung und der Steigerung der Kulturverhältnisse. Aber ethisch betrachtet ist die schon von Tacitus gerügte absichtliche Vermeidung von Kindererzeugung zu verwerfen, wenn sie nicht durch ausschlaggebende Faktoren, wie Gesundheit oder Erwerbsfähigkeit, bedingt ist. In der Regel aber hat sie ihren Grund in Bequemlichkeit, Genusssucht, Geldgier, Besitzkonzentration und luxuriöser Lebensführung. Die Abnahme der Bevölkerung in Frankreich, dem Osten Nordamerikas u. s. w. ist daher ein trauriges Zeichen sittlicher Fäulnis, die unvermeidlich ist, wo das Leben nicht mehr durch den Glauben an Gott den Schöpfer und Erlöser geheiligt wird. Denn wenn in einfachen Verhältnissen der natürliche Trieb wirksam ist, so muss dieser bei gesteigerten Kulturverhältnissen durch den religiösen Sinn geweiht werden, um die Gesundheit der Bevölkerung zu bewahren. Rückfall ins Heidentum bedeutet die (z. B. bei Paris in regelmässiger Übung stehende) Engelmacherei, die weitverbreitete Fruchtabtreibung und die bei unehelichen Geburten nicht seltene Tötung der Neugeborenen. Die Abtreibung der Frucht galt im antiken Heidentum überall, auch bei den Philosophen, als berechtigt. Beseitigung nichtgenehmer Kinder galt Griechen wie Römern als erlaubt, Aussetzung schwächerer selbst

Plato und Aristoteles durch das Staatsinteresse geboten. Herrschender Gesichtspunkt war eben die Überordnung des Staats über die Familie und in der Familie die Unpersönlichkeit des Kindes angesichts der patria potestas, die unbeschränktes Verfügungsrecht hat. Nach christlicher Anschauung dagegen kommt jedem Kinde schon mit der Entstehung individuelles Eigenleben zu: Abtreibung der Frucht und Kinderbeseitigung ist daher nicht Verfügung elterlicher Gewalt über unpersönlichen Besitz, sondern Mord. Nach diesem Gesichtspunkt der Schonung eines individuellen Personlebens, das einen eigenen Gottesgedanken bildet, bestimmt sich das ganze sittliche Verhalten der Eltern zu den Kindern.

Der christliche Gedanke des absoluten Werts der Einzelpersönlichkeit ergibt, dass die Eltern nie berechtigt sind, die Kinder als einen Besitz anzusehen, über den ihnen freies Verfügungsrecht zustände, sondern dass sie verpflichtet sind, im Kinde die Menschenwürde, im getauften Kinde die Christenwürde, im erwachsenen Kinde das Recht auf selbständige Ordnung seines Verhältnisses zu Gott und Menschen zu achten. Wie darum christliche Eltern Kinder nicht bloss als Bereicherungsmittel des eigenen Glücks ansehen dürfen, so sollen sie sie auch nicht für sich, sondern für das Leben, besonders für das ewige Leben erziehen. Nicht darauf also kommt es an, behufs Beugung unter die eigene Auktorität die Kräfte zu unterdrücken, sondern behufs Brauchbarkeit in der Gemeinschaft die Kräfte zu entwickeln. Erstickung der Eigenart ist so verkehrt wie verfrühtes Gewährenlassen. Sondern die Erziehung muss ermutigende Entfaltung der Anlagen mit konzentrierter Leitung, die zur Selbstbeherrschung führt, verbinden. Für die Erziehung aber muss der leitende Gesichtspunkt sein: das höchste Mass seelischer Hygiene und das Mindestmass seelischer Therapie. Positive Hinleitung zum Richtigen ist wichtiger als Tadeln. Strafen treffen oft die Erziehungsfehler der Eltern und Pfleger. Aber unaufhörlich steigen auch aus den Tiefen der verderbten Natur böse Neigungen auf; und gerade die Liebe fordert ihre ernste, erforderlichenfalls strenge Eindämmung, von der nicht, wie das leider oft geschieht, darum abgesehen werden darf, weil sie von der Beschränktheit unbegabter Kinder als Feindschaft aufgefasst wird. Allerdings wird jede erzieherische Einwirkung desto besser gelingen, je inniger das Liebesverhältnis ist, das alle Zucht basiert. Und hierfür darf nie vergessen werden, dass, so natürlich Kindesliebe ist, sie doch sittlich erworben werden muss. Eine der schwersten Pflichten der Elternliebe ist aber das Zurücktretenlassen der Auktorität gegenüber den heranwachsenden Kindern, besonders in dem Fall, wo der Übergang zur Selbständigkeit mit schweren Irrungen und Abwegen verbunden ist. Aber in dem Masse, wie die Entwicklung der Individualität die Kraft der persönlichen Überlegung und Selbstleitung reifen lässt, muss die elterliche Leitung so zurücktreten, dass das Auktoritätsverhältnis in ein Freundschaftsverhältnis freier Anerkennung der gereiften Erfahrung und überlegener Fürsorge übergeht.

Nächst der Geschlechtsgemeinschaft ist die Blutsgemeinschaft von Eltern und Kindern das grundlegendste und wichtigste Organisations-

mittel der Menschheit, in dem alle auktoritative Gesellschaftseinfügung wurzelt. Zwar ist das Verhältnis von Eltern und Kindern ein natürliches Liebesverhältnis, aber auch zugleich — im Unterschied vom Tier — ein natürliches Verhältnis der Überordnung und Unterordnung. In beiden Beziehungen ist es grundlegend für die sittliche Menschheitsordnung, aber es ist dies auch nur, weil es naturhaft ist. Elternliebe ist zunächst ein natürlicher Trieb und primär sogar eine Form des Egoismus, da die Kinder als Ableger vom elterlichen Stamm in den elterlichen Selbsterhaltungstrieb eingeschlossen sind. Zwar wird das Verhältnis schon damit ein sittliches, dass im Kinde die eigene Individualität gesehen und anerkannt wird. Aber die ethische Bestimmtheit des Verhältnisses tritt doch erst deutlicher heraus, wenn die Kinder nicht mehr — wie in patriarchalischer Zeit — eine Vermehrung des Besitzes oder der Wehrfähigkeit (Ps. 127) oder — wie in einfachen Ackerbauverhältnissen — eine Vermehrung der Arbeitskräfte bedeuten. Immerhin behält die Elternliebe stets ein egoistisches Element, da die Befriedigung an den Kindern stets Selbstbefriedigung hinsichtlich des Selbsterzeugten bleibt. Ferner nimmt das persönliche Interesse des Vermögenserwerbs und des Gewinns der sozialen Stellung oft, ja durchschnittlich die Form des Familienegoismus an, da das Lebenswerk durch Erbübertragung Dauer gewinnen soll. Und indem die Kinder die leibliche und geistige Eigenart der Eltern fortsetzen, erfreuen sich diese an der Selbstfortsetzung in den Kindern.

Ist es also eine naturalistische Verirrung, wenn Hartmann in der Mutterliebe die höchste Gestalt des Sittlichen sehen wollte, da diese primär naturhaft ist und bei unethisierten Naturen das Gepräge des Naturtriebes (oft sogar animalischer Roheit) bewahrt, nicht selten die Gestalt blinder Affenliebe annimmt, so wird doch das physisch bedingte seelische Verhältnis in eine sittliche Sphäre gehoben durch eine religiöse Auffassung der natürlichen Gemeinschaft, durch welche diese als ein Gebiet heiliger Liebesverpflichtung begriffen wird. Es ist erstaunlich und betrübend, wie weit das Verhältnis von Eltern und Kindern in naturhafter Bestimmtheit verharret. Erst indem die Eltern die Kinder als ihnen von Gott anvertraute Individualitäten ewiger Bestimmung wissen, wird das elterliche Verhältnis zu den Kindern zu einem Gebiet heiliger Liebespflichten geweiht. Elternpflicht ist, analog der Erziehung zur Selbstleitung, die Führung der Kinder zu selbständiger Berufsexistenz.

3. Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern wächst sich vermöge des leiblichen und seelischen Empfanges selbstverständlicher Abhängigkeit überall, wo die religiösen Anschauungen die Pietät gross ziehen, von selbst als ein Liebesverhältnis natürlicher Dankbarkeit aus. Auf diesem Grunde erheben sich die sittlichen Pflichten in dem Masse, wie die Selbstbestimmung zur Entfaltung kommt. Aus dem unvermeidlichen Gehorsam erwächst so die Gesinnung und die Pflicht des Gehorsams. Der natur-



haften Liebe muss die bewusste Liebe demütiger Beugung vor Gott folgen, die auch den Eltern nicht bloss die schuldige Ehrfurcht, sondern auch die innerliche Hingebung weiht. Nach Eintritt der Selbstständigkeit erst treten die ethischen Pflichten in volle Geltung, die ehrerbietige Rücksichtnahme, die selbstlose Achtung, die dankbare Herzlichkeit, bei Krankheit und Schwäche die hingebende Fürsorge, bei Mangel und Not die tatkräftige Unterstützung. Es ist aber ein grosser Mangel, wenn dieses alles dem Pflichtbewusstsein, nicht freudiger Gesinnung entspringt.

Kindesgehorsam ist nicht knechtisch und sklavisch, sondern Gehorsam der Liebe. Dennoch lässt sich die Tatsache nicht verkennen, dass er in zahllosen Familien eben nur naturhaft durch die tatsächliche Sachlage aufgenötigt ist, aber nicht ein sittliches Verhalten im eigentlichen Sinne bedeutet. Trotzdem liegt im kindlichen Gehorsam die Grundschule der Sittlichkeit (Eph. 6,1. 2). Und wo in frommem Hause das kindliche Gemüt sich früh vor Gott beugen lernt, ergibt sich daraus auch die Hochachtung der Eltern als der gottgesetzten Leiter in der Einheit religiös-sittlicher Gesinnung. Schlechte individuelle Triebe wie die Verführung schlimmer Umgebung wirken der Entfaltung des Pflichtgefühls entgegen. Bei innerer Lebendigkeit religiösen Sinnes und tatkräftigen Strebens kann das Pflichtgefühl auch früh zur Selbsttätigkeit erwachen. Deutlicher tritt die Pflicht des Kindes in dem Masse hervor, wie die Selbstleitung neben der elterlichen Leitung in Geltung tritt.

Ungebändigte, trotzige Naturen meinen häufig in Gegensatz zum Elternhause sich einen eigenen Lebensinhalt erobern zu sollen. Und noch viel leichter verstocken sich träge Naturen, die nach dem Gesetz der schweren Masse sich nicht in Bewegung bringen lassen wollen und auch in ihrer Selbstzufriedenheit nicht gestört sein wollen, in Gegensatz zum Geist des Elternhauses. In beiden Fällen kann nur religiös-sittliche Bildung über die natürlichen Mängel hinaus zur Pflicht führen; aber die Pflicht wird in solchen Fällen oft nur eine reflektierte ohne rechte Gefühlsbasis, wenn nicht die Erkenntnis des Unrechts durch Reue hindurch zu tieferer Gemütsbildung führt.

Eine komplizierte Form nimmt die Kindespflicht da an, wo sie mit Religiosität und Sittlichkeit in Konflikt gerät. Pietät und Ehrfurcht bewahren, wo die Eltern in Sünden und Lastern dahinleben, ist nicht möglich ohne schwere innere Kämpfe und aufreibende Gemütsbewegungen. Oft wird da suchende und rettende Liebe zur Kindespflicht. Jedenfalls soll sich der religiös-sittliche Eigenwert wahren auch gegenüber der Sünde der Eltern. Gott und Christus stehen über den Eltern. Matth. 10,37. Aber auch wer die Eltern fahren lässt, um Christum zu gewinnen, darf die Liebe nicht fahren lassen, die durch Christum die Eltern wiederzugewinnen hofft.



4. Die Geschwister sind durch das Band des Bluts zu einer natürlichen Liebeseinheit verbunden. Die Erfahrung zeigt häufig ein entfremdetes Auseinandergehen; besonders wenn die Einheit des Elternhauses nicht mehr die Verbindung herstellt, tritt bei vielen völlige Zerklüftung ein. Sittliche Pflicht ist aber jedenfalls, das Band des Bluts nicht durch Lieblosigkeit zu verleugnen, und namentlich erforderlichenfalls die Liebeseinheit durch tatkräftige Fürsorge zu betätigen.

---

§ 90.

**Das christliche Haus.**

Hickmann, Innere Mission und Familie. Gotha 1888. Brecht, Kirche und Sklaverei. Barmen 1889. Teichmüller, Der Einfluss des Christentums auf die Sklaverei im griech.-röm. Altertum. Dessau 1894. Heckner, Die Arbeiterfrage. Berlin 1894. Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage. Giessen 1903.

Obwohl das Haus im engern Sinne die Gemeinschaft von Eltern und Kindern umfasst, da die sich selbständig machenden Kinder eben ein neues Hauswesen gründen, so begreift das Haus im weiteren Sinne in sich den Kreis der Blutsverwandtschaft, der sich einheitlich verbunden fühlt und sich in manchen Verhältnissen (im Orient noch gegenwärtig in weiten Gebieten) zu einem geordneten Sippenverband zusammenschliesst. Kann ein solcher in Anbetracht der Schätzung der Persönlichkeit in der Christenheit keine weitere Geltung haben, so soll um so mehr der christliche Familiengeist in freier Weise den Kreis der Verwandten in das Gemeingefühl aufnehmen, das auch in praktischer Liebesbewährung wirksam wird. Aber in diesen weiteren Verwandtschaftsbeziehungen haben nicht bestimmte Pflichten statt, sondern das Verhältnis ordnet sich nach Lebensstellung und Anziehungskraft. Aber in Form eines bestimmten Pflichtverhältnisses gliedern sich, wenn auch nur zeitweilig, der Familie die Hausgenossen an, die als Gesellen und Lehrlinge oder als Dienstboten die Leistungsfähigkeit oder die Lebenshaltung des Hauses erhöhen.

Das christliche Haus soll sich trotz der inneren Geschlossenheit eines Gott geheiligten Familienlebens nicht nach aussen abschliessen, sondern sich erweiternd aufschliessen, nicht nur

für sich, sondern auch für andere einen Herd heiligen Feuers pflegend, der erhellend und erwärmend auf weitere Kreise wirkt.

1. Die Gesellschaftsverfassung bestimmt sich zu einem grossen Teil nach dem Verhältnis, in welches die abhängige Arbeit zum Eigenbesitz tritt. In den antiken Staaten wurde dieses Verhältnis durch die Einrichtung der Sklaverei geordnet. Indem das Christentum den absoluten Wert der Gott angehörenden Persönlichkeit vertrat, entwurzelte es die Sklaverei prinzipiell. Die tatsächliche Beseitigung dieser Jahrtausende alten Einrichtung, die durch den Islam eine neue Stütze erhielt, konnte sich natürlich erst allmählich durchsetzen, zumal da im Katholizismus die christliche Schätzung der Persönlichkeit wieder durch den kirchlichen Absolutismus aufgehoben wurde. Immerhin hat schon das Mittelalter eine gegenüber der Antike völlig veränderte Gesellschaftsordnung dadurch, dass die Arbeitserzeugung der einfachsten Werte nicht mehr mit der Sklaverei zusammenfiel. Hat die Reformation auch Hörigkeit und Erbuntertänigkeit ebenso wenig direkt beseitigt, wie das Urchristentum die Sklaverei direkt aufheben wollte, so hat sie doch das urchristliche Verständnis des Werts der Persönlichkeit erschlossen, auf Grund dessen Sklaverei und Hörigkeit zusammenbrechen musste. Auf Grund des Anstosses der grossen französischen Revolution ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts in der Christenheit die Leibeigenschaft beseitigt. Und die christlichen Staaten haben auch die Beseitigung der Sklaverei in der ganzen Welt in Angriff genommen, obgleich die Sklaverei, solange Heidentum und Islam bestehen, unausrottbar ist.

Die Sklaverei ist so alt wie erobernde Unterwerfung fremder Stämme. Auf der Stufe des Jägerlebens ziemlich wertlos, obwohl schon hier Sklavinnen der Sinnlichkeit dienstbar werden, gewinnt sie bei wandernden Hirtenstämmen die Bedeutung, dass auf den Hörigen mühevollen Arbeit abgeladen wird, aber erst auf der Stufe des Ackerbaues weitere Ausdehnung und die härtere Form rücksichtsloser Ausnutzung der Arbeitskraft. Babylonien und Ägypten als Ackerbaustaaten hatten unfreie Arbeiter in Form der Hörigkeit und der Sklaverei. Je höher die Kultur, desto gesteigerter die Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven, desto drückender die Knebelung der Willenlosigkeit. Je kaufmännischer der Arbeitsbetrieb, desto brutaler die durchgeführte Rechtsanschauung vom Sklaven als lebender Ware. Die schlimmste Gestalt nahm darum die Sklaverei auf den Plantagen der Karthager an. Aber auch sehr hart war sie bei den Römern. Mildere Gestalt hat sie seit uralter Zeit im Orient behalten. In allen Kulturstaaen der alten Welt aber bildete sie die Grundlage der Gesellschaftsordnung. Je mehr die

Kriege die Zahl der Kriegsgefangenen verstärkten, je höher der Reichtum und damit die Feinheit der Lebensansprüche stieg, desto ausgedehnter wurde die Masse der Unfreien, desto ungesunder ihr numerisches Verhältnis zu den Freien, desto durchgeführter die Basierung der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Sklavenarbeit.

Überall, wo die Besitzverhältnisse durch eine feste Rechtsordnung geregelt wurden, galt der Sklave als Sache und stand für die juristische Betrachtung auf gleicher Stufe mit dem Tier, wie denn Aristoteles ausgesprochen hat, der Sklave sei vernunftlos und habe nur soweit an der Vernunft Anteil, dass er die Befehle des Herrn aufnehmen könne. Er betrachtete den Sklaven (Nik. Eth. 8,11,6. Pol. 8) wie Plato (Resp. 5) als Wesen ohne Geist und Selbstbestimmung. Allerdings erkannte Aristoteles gelegentlich die Beziehung des Menschen zum Menschen, den Sklaven als Menschen an. Die Stoa erfasste in logischem Kosmopolitismus die Welt als Gottes Stadt (*Αιὸς πόλις*) und vertrat so die Geisteseinheit der Menschheit, aber ihre Theorie blieb ein formalistisches Aufklärungsprogramm, das die Komiker als undurchführbar verspotteten. Die Leugnung der Menschenwürde des Sklaven wurde durch täglich zu beobachtende Tatsachen, besonders durch die Freilassungen widerlegt. Der ästhetische Sinn der Griechen milderte praktisch die Härte der Rechtsauffassung. Und wenn Aristoteles zugestehen musste, dass Freie Sklavenseelen, Sklaven edle Seelen haben können, so war mit der Anerkennung des Sklaven als Menschen (Nik. Eth. 8,11,7) eigentlich seine Verteidigung der Sklaverei gerichtet.

Im Alten Testament ist die Sklaverei nicht überwunden, allerdings galt sie als Widerspruch gegen die theokratische Würde der Israeliten. Und für die Behandlung der Sklaven wurden humane Beschränkungen gegeben. Praktisch ausgeschlossen wurde sie nach Philo zuerst bei den Essenern. Aber wie hätten in ihrer mönchischen Arbeitsgenossenschaft Sklaven eine Stelle haben können? So musste das Beispiel der Essener unwirksam bleiben.

Leute, die den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, pflegen zu leugnen, dass die Aufhebung der Sklaverei ein Werk des Christentums sei. Und doch ist das unleugbare Tatsache, wenn man nur in Betracht ziehen will, wie geistige Potenzen sich allmählich geschichtlich auswirken.

Der Druck der christlichen Anschauung auf die öffentlichen Verhältnisse hat sich schon im zweiten Jahrhundert dahin fühlbar gemacht, dass Kaiser wie Antoninus Pius die Sklaven der Rechtslosigkeit dinglichen Besitzes in gewissem Masse zu entziehen suchten. Doch hatten die staatlichen Massnahmen, die nicht auf einer prinzipiellen Überwindung der Idee der Sklaverei ruhten, nur relativen und partiellen Erfolg. Grössere Fortschritte machte die Sklaven-Emanzipation erst mit der wachsenden Ausbreitung des Christentums.

Unter dem Gesichtspunkt, dass das Evangelium die Seele frei macht, der Knecht also auch vor Gott ein Freier ist, hat Paulus die Praxis vertreten, dass, wie das Christentum das Herz, aber nicht die

äussere Lebensstellung ändert, der Sklave, der die innerliche Freiheit hat, die äusserliche nicht gewaltsam sich aneignen, aber eine sich ihm anbietende Gelegenheit, sie auf legalem Wege zu gewinnen, benutzen soll (1. Kor. 7,17 ff.). Der Philemonbrief zeigt, wie die religiöse Würde des Christen wie die christliche Bruderliebe jede Sklaverei, auch ohne äusserliche Aufhebung, innerlich hinfällig macht. Aber Paulus' weises Masshalten zeigt auch, dass eine plötzliche äussere Aufhebung der Sklaverei in der antiken Welt völlig undurchführbar gewesen wäre. Beim Eintritt des Christentums in die alte Welt die Sklaverei abzuschaffen, konnten die Träger der christlichen Verkündigung darum nicht in Aussicht nehmen, weil sie damit die Bahn der sozialen Umwälzung beschritten hätten. Da die antiken Staaten Sklavenstaaten waren, wäre der Kampf des Christentums mit dem Heidentum aus einem Geistes- ein Stände-Kampf geworden. Mit richtigem Takt hat Paulus diesen Abweg vermieden. Die Sklaverei wurde aber von innen heraus entwurzelt in dem Masse, wie das Christentum vordrang: der christliche Herr hatte im Sklaven den Bruder zu sehen, nicht mehr eine Sache, und damit war die Sklaverei in ihrer Wurzel getroffen. Die Kirchenlehrer vertraten denn auch die prinzipielle religiöse Gleichheit aller Menschen. Und daraus ergab sich das allmähliche Absterben der Sklaverei als unvermeidlicher geschichtlicher Prozess. Die Kirche ging gegen die Miss-handlungen von Sklaven vor und beförderte ihre Freilassung. Seit dem 4. Jahrhundert kamen denn die Freilassungen von Sklaven, namentlich testamentarische, immer häufiger und in steigendem Umfang in Aufnahme. Zahlreiche Sklaven fanden einen Zufluchtsort im Kloster. Und in dem Zusammenbruch aller Verhältnisse unter der Völkerwanderung lockerte sich von selbst die antike Sklavenwirtschaft. Er litt schon hierdurch die Gesellschaftsverfassung eine Umwälzung, so kam noch hinzu, dass bei den Germanen die Unfreiheit der Knechtschaft durchweg die mildere Form der Hörigkeit hatte, welche die antike Sklaverei in weiten Gebieten verdrängte. Im 13. Jahrhundert war im christlichen Abendland mit Ausnahme von Spanien die Leibeigenschaft an die Stelle der Sklaverei getreten. Freilich hat diese Form dazu beigetragen, den Fortbestand der Unfreiheit bis in das 19. Jahrhundert zu verlängern. Immerhin lassen sich für die Erbuntertänigkeit wenigstens entschuldigende Momente geltend machen.

Eine traurige Tatsache aber bleibt, dass in den seit Karl dem Grossen nach Osten hin unternommenen Eroberungskriegen die Massen der Wenden nicht bloss unterworfen, sondern auch Scharen von ihnen in die Sklaverei verkauft worden sind, so dass infolgedessen aus dem Wort Slave das Wort Sklave geworden ist. Hierfür ist die mittelalterlich katholische Kirche verantwortlich zu machen, die den im Evangelium begründeten Persönlichkeitswert des Menschen wieder verloren hatte. Es ist eine für die katholische Kirche beschämende Tatsache, dass die in der alten Kirche schon entwurzelte Sklaverei das ganze Mittelalter hindurch bestanden hat, und dass in der Neuzeit katholisch-romanische Nationen (Spanien und Portugal) in Amerika und Afrika sie neubegründet

und bis in die Gegenwart fortgesetzt haben. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts haben sich England und Frankreich am Negersklavenhandel beteiligt.

Eine der schroffsten Formen der Negersklaverei — härter als in den südamerikanischen Kolonien — entstand im 17. Jahrhundert in Nordamerika; aber gerade diese hat gemäss der Eigentümlichkeit des angelsächsischen Denkens den Anstoss zu ihrer Aufhebung gegeben: entweder war der Neger Sklave, und dann war er eine Art Tier; oder er war Mensch, und dann konnte er nicht Sklave sein. Da für die christliche Anschauung diese Logik nach der letzteren Seite hin entscheiden musste, begegnete die Sklaverei von vornherein prinzipiellem Widerstande. Namentlich England hat sich seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts um die Beseitigung der Sklaverei verdient gemacht. Mit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist die Sklaverei, soweit der christliche Name reicht, d. h. in drei Erdteilen erloschen — der klarste Beweis dafür, dass das einzig und allein in den christlichen Prinzipien begründet ist.

Die Bemühungen der meisten christlichen Mächte sind gegenwärtig auf die Ausrottung des Sklavenhandels und möglichste Einschränkung der Sklaverei gerichtet. Diese ist aber mit den heidnischen Anschauungen und den Institutionen des Islam zu unauflöslich verflochten, als dass in heidnischen und mohammedanischen Gebieten ihre Beseitigung jemals völlig gelingen könnte.

2. Während bei der Gestalt der Haussklaverei die Sklaven, wenn auch in Form des Besitzes, zur „Familie“ gehörten, steht der freie wie der halbfreie oder scheinfreie Arbeiter ausserhalb des Familienverbandes. In früherer Zeit bestand die Tendenz, die helfende und dienende Arbeit dem Hause anzugliedern, in neuerer Zeit herrscht durchweg die Tendenz, den Arbeiter in ein Lohn- oder Vertragsverhältnis zum Arbeitgeber zu stellen, das ihm abgesehen von dem ausbedungenen Äquivalent von Bezahlung und Leistung die freie Verfügung über sich selbst sichert. Ob diese Umsetzung des früheren Pietätsverhältnisses in ein Vertragsverhältnis zu beklagen ist oder nicht, ist nebensächlich gegenüber der Tatsache der Unabwendbarkeit des durch die moderne soziale Entwicklung gegebenen Prozesses. Dieser hat aber zur Folge den nie ruhenden Lohnkampf, indem der Arbeitgeber den Lohn herabzudrücken, der Arbeiter ihn heraufzuschrauben bemüht ist. Sittliche Pflicht des Arbeitgebers ist hier die Billigkeit, die auf die Überlegenheit der Macht des Besitzes und des Geldes freiwillig verzichtet, um dem Arbeiter zu geben, wessen er für sich und seine Familie bedarf; sittliche Pflicht des Arbeiters, nicht in blinder Habgier des Mehrhaben-



wollens Forderungen zu stellen, die in keinem Verhältnis zum Wert der Leistung stehen und die Leistungsfähigkeit des Arbeitgebers übersteigen.

Soziale Kämpfe und Lohnkämpfe um Macht, Freiheit und Besitz gehen in verschiedenen Formen durch alle Zeiten und Völker. Entspringen sie in idealerer Form dem Aufschrei der Seele nach Gerechtigkeit, so doch in ihrer gewöhnlichen Form der Raubgier und Habgier der Selbstsucht. Die modernen sozialen Kämpfe haben zweifellos ein ideales Element, in ihrer Durchschnittsform aber entstammen sie unedlen Instinkten, die ebenso aus der materialistischen Bewegung ihre Kraft saugen, wie sie ihrerseits wiederum diese beleben. Nur oberflächliche Urteilslosigkeit kann „die Lösung der sozialen Frage“ in steigender Herabsetzung der Arbeitszeit und steigender Erhöhung der Löhne sehen. Das Ideal vieler „Arbeiter“ ist viel Geld, gar keine Arbeit, das Ideal vieler agitatorischer Arbeiterführer despotische Massenherrschaft. Sittlich betrachtet, kann die soziale Aufgabe nur darin bestehen, den Ausbruch dieser rohen egoistischen Instinkte in gewaltsamen Umwälzungen durch Gesetz und Staatsgewalt zu verhindern — negativ — und — positiv — den berechtigten Forderungen einer der Menschenwürde entsprechenden Existenz zur praktischen Durchsetzung zu verhelfen.

Zum ersten gehört die gewaltsame Unterdrückung der prinzipiellen Bekämpfung von Staat, Religion, Eigentum und Ehe, die Vernichtung der Aufreizung zur Gewalttätigkeit und die Unterdrückung jeder Zwangspropaganda in jeder Form. Die Notwendigkeit dieser Gegenwirkung der Gesetzgebung und Verwaltung gegen den Umsturz und gegen die prinzipielle Untergrabung jeder (nicht bloss der gegenwärtigen) Gesellschaftsordnung durch das Schlagwort „Ausnahmegesetze“ abzuweisen, ist unpraktische Prinzipienreiterei.

Zum zweiten gehört die Verhinderung der Selbstsucht der Arbeitgeber, welche die gesunde Arbeitskraft für billigsten Preis nehmen, aber die Fürsorge für die abgenutzte Arbeitskraft der Öffentlichkeit aufbürden wollen. Als Regel muss gelten: wer menschliche Arbeitskraft benutzt, hat so für den Arbeiter zu sorgen, dass der Ertrag seiner Arbeitskraft ihm auch für die Zeit der Arbeitsunfähigkeit zugute kommt. Denn Arbeit ist nicht subjektslose Sache, sondern Leistung einer Person im Dienst ihrer Selbsterhaltung. Jeder Arbeitgeber ist hiernach zu Wohlfahrtseinrichtungen oder zur Mithilfe an Wohlfahrtseinrichtungen verpflichtet, die dem Arbeiter die Existenz für den Fall der Arbeitsunfähigkeit sicherstellen. Er soll ferner die Arbeitskraft nie so benutzen, dass sie durch die Arbeit zerstört wird: Arbeit von Frauen, Kindern und Schwächlingen bedarf also gesetzgeberischer Einschränkung; ungesunde Betriebe müssen mit hygienischen Beschränkungen umgeben werden. Ferner sind Vorschriften unerlässlich, durch welche nicht bloss der einzelne Arbeiter in bestimmten Rechten, sondern auch die Arbeiterfamilie in ihrem Bestande geschützt wird. Gerade in letzterer Hinsicht

fehlen noch die Vorkehrungen dafür, dass die steigenden Löhne den Arbeiterfamilien zugute kommen und nicht nur der Ausschweifung des einzelnen Arbeiters und der Verführung der Arbeiterschaft dienen. Unerlässlich ist hierfür Einschränkung des Alkoholverbrauchs und des Alkoholverkaufs, Einführung eines bestimmten Sparzwangs, Regelung der Lohnauszahlung so, dass der Lohn nicht den Schankwirtschaften, sondern der Arbeiterfamilie zugute kommt, Nötigung des Arbeiters, nicht bloss eine Familie zu gründen, sondern sie auch zu versorgen. Gegenwärtig ist die durch die Steigerung der Löhne bewirkte Sachlage vielfach die, dass der Arbeiter trinkt und schwelgt und Agitation und Agitatoren unterhält, während Weib und Kind am Hungertuch nagen und die Fürsorge für die Kinder zum grossen Teil der Öffentlichkeit zur Last fällt. Und zu solcher Gewissenlosigkeit werden die „Proletarier“ erzogen durch die sie dem Familienleben entziehenden Agitationen von Leuten in der Art Bebels, der sich gebärdet, als läge ihm daran, die Frau ökonomisch vom Manne unabhängig zu stellen.

In jedem Falle sollte die Tendenz der staatlichen Gesetzgebung darauf gerichtet sein, dass dem Arbeiter das Familienleben erhalten wird. Die Familie als die sittliche Grundlage des Aufbaues der Gesellschaft darf nicht der Ausdehnung der Grossbetriebe geopfert werden. Aber allerdings auch nicht der Tyrannei der sozialdemokratischen Gewaltherrscher.

Zur rechtlich-gesetzlichen Regelung der sozialen Schwierigkeiten muss notwendig das ethische Angreifen der Aufgaben durch die Einzelnen hinzukommen. In dieser Beziehung haben einsichtsvolle Fabrikanten Hervorragendes geleistet durch die Begründung von Wohlfahrtseinrichtungen und tatkräftige Fürsorge für die Versorgung der Arbeiter und ihrer Familien. Im Interesse der Verbreitung solcher Bestrebungen hat die Kirche eine wichtige Aufgabe in der Bildung des sittlichen Sinns des Masshaltens, der Billigkeit, der Zufriedenheit und der Demut. Dieser Aufgabe wird die Kirche aber weniger genügen durch öffentliche Agitationen als durch stille unscheinbare Arbeit in den einzelnen Gemeinden. Die Agitation kann allerdings, wenn sie in der Art Stöckers auf die Aufklärung der Arbeiterschaft und ihre Losreissung von der sozialistischen Phrase gerichtet ist, wichtig werden für die Brechung des Despotismus der sozialdemokratischen Massenherrschaft. Aber schädlich wird sie, wenn sie durch den Eifer öffentlicher Versammlungen und grosser Reden die Illusion nährt, als wenn die soziale Frage durch Geschwätz gelöst würde. Und verderblich wird sie, wenn sie in der Art Naumanns mit programmlosem Programm die soziale Frage lösen will, ohne zu wissen, wie? da eine solche nur in Wettbewerb mit dem Sozialismus treten kann, also ihm auch diejenigen, welche — ohne genügende Kenntnis der wirklichen Verhältnisse — denselben wesentlich aus Mitleid mit den Unterdrückten heraus beurteilen, zuführt. Nicht Reden entscheiden hier, sondern Taten. Die Kirche kann auf diesem Gebiet sehr viel leisten, indem in jeder Einzelgemeinde ihre Vertreter den wirklichen Notständen durch wirkliche Besserungseinrichtungen ab-

helfen. Abgesehen von dem grossen Gewinn, dass hierdurch die Mitwirkung an der „sozialen Frage“ aus der Phraseologie in die Arbeit herübergeleitet wird, liegt hierin auch die Sanierung der Art der Tätigkeit, dass sie die Verbitterung der Unzufriedenheit, die von der Sozialdemokratie mit Absicht gross gezüchtet und genährt wird, durch den Geist christlicher Nächstenliebe zu überwinden sucht. Die sozialistischen Lohnkämpfe dagegen sind durchweg beseelt von dem materialistischen Geist des rohen Kampfs ums Dasein. Wegen dieses Grundzuges des brutalen Egoismus eines wilden Kampfes um Besitz und Macht sind die Ausstände durchweg als unsittlich zu verurteilen. Abgesehen vom Kontraktbruch ist es der Sinn der Gehässigkeit, Habgier und Zuchtlosigkeit, der den Ausstand als solchen zu einem unmoralischen Kampfmittel stempelt. In den wenigsten Fällen entspringen die Ausstände einem wirklichen Notstand; und wo ein solcher vorliegt, muss Abhilfe auf dem geordneten Wege erreichbar sein, dass Vorstellungen beim Fabrikanten die Gerechtigkeit und Billigkeit desselben zu Zugeständnissen veranlassen; auch müssten staatliche Arbeitsämter in solchen Fällen Schritten der Arbeiter womöglich zuvorkommen. Ich habe verschiedene Ausstände beobachtet, die — ohne die Grundlage einer Not — geradezu frivol waren, andere, die durch die blinde Gier des Mehrhabenwollens veranlasst waren; viele waren lediglich durch die Arbeiterführer aus Parteiinteresse veranlasst, viele andere bedeuteten Machtproben. Alle aber, wie sie aus unsittlicher Wurzel entsprungen waren, wirkten durch die Zerstörung der Vertrauensverhältnisse, durch die Weckung von Hass, durch Verhetzung und Verbitterung demoralisierend, wie sie auch in unmoralischer Form durchgeführt wurden; denn dass der bei den Streiks ausgeübte Terrorismus und die Gewalttätigkeit gegen die Arbeitswilligen überhaupt irgendwelche Verteidiger finden konnte, zeigt nur, dass auch unter den sogenannten Gebildeten viele überhaupt nicht mehr wissen, was moralisch ist.

Die weit und tief greifende Schädigung der wirtschaftlichen Interessen durch die Ausstände ist anerkannt. Ist in vielen Fällen eine Besserung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter erzielt, so hat doch die überwiegende Zahl der Fälle zu Niederlagen geführt und dabei viele Arbeiterfamilien zerrüttet und das Vertrauen humaner Fabrikanten zu dem Wert des Entgegenkommens gegen die Wünsche der Arbeiter definitiv zerstört. Unzählige Male schon haben sich die Arbeiter ins eigene Fleisch geschnitten, indem sie den feienden Fabriken ihre Absatzgebiete entzogen, oder indem sie wohl gar durch übertriebene Steigerung der Löhne die Konkurrenzfähigkeit mit dem Auslande aufhoben. Die vernunftlos gebrauchte Waffe kehrt sich gegen den Kämpfer.

Mit wie geistloser Roheit die Arbeitseinstellungen häufig, ja meistens unternommen werden, beleuchten besonders die Fälle, in denen human gesinnte Arbeitgeber einen unfruchtbaren Betrieb mit eigenem Schaden nur fortsetzten, um die Arbeiter nicht brotlos werden zu lassen, bis der Unverstand und die Undankbarkeit derselben durch einen sinnlosen Ausstand den Betrieb aufhob und sich so die eigene Nahrungsquelle

abschnitt. Wo die Erzielung günstigerer Arbeitsbedingungen wirklich einem Bedürfnis entspricht, muss diese auf dem Wege ruhigen Vorgehens erreichbar sein; und wo dieses der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit begegnet, müssten staatliche Arbeitsämter und unter staatlicher Autorisation stehende Schiedsgerichte eingreifen. Für die Funktionen derselben muss freilich grundsätzlich festgestellt werden, dass der Arbeitgeber unbedingt als Herr im eigenen Hause anzuerkennen ist, er sich also auch keine Arbeiter aufdrängen zu lassen braucht, die er nicht beschäftigen will, und sich in seinen Betrieb nicht durch sozialdemokratische Agitatoren hineinreden zu lassen braucht. Auf der andern Seite ist aber auch festzustellen, dass, wo die allgemeinen staatlichen Bestimmungen über den Arbeiterschutz nicht ausreichen, den Arbeitsämtern die Befugnis zustehen müsste, gegen Willkür und Ausnutzung einzugreifen. Gerade weil der Egoismus mancher Fabrikanten das Anschauungsbild hat, die Arbeitskraft um den billigsten Preis aufs Höchste auszunutzen und etwaigen Widerstand durch Polizei und Militär niederwerfen zu lassen, müsste in dem Falle, dass der Fabrikant sich einem entscheidenden Spruch des Arbeitsamts nicht fügt, ihm der polizeiliche Schutz aufgekündigt werden.

3. Solange Gesellen und Lehrlinge vom Brotherrn als Familienglieder angesehen wurden, musste sich dieser für ihre sittliche Lebensführung verantwortlich wissen. Mit dem Aufhören der Familiengemeinschaft tritt auch diese Verantwortlichkeit zurück; und wo Verlegenheit um Arbeitskräfte eintritt, schweigt die Auktorität. Darum ist in dieser Beziehung möglichste Aufrechterhaltung der früheren Familienzugehörigkeit moralisch wünschenswert. Verpflichtet ist aber der Meister in jedem Fall, die jüngern Hilfsarbeiter vor der verderblichen Terrorisierung der älteren zu schützen.

4. Das Verhältnis von Herrschaft und Gesinde, früher ein patriarchalisches Pietätsverhältnis, hat sich mehr und mehr in ein blosses Vertragsverhältnis umgesetzt, in dem die beiderseitigen Leistungen rechtlich geregelt sind. Ist diese Entwicklung an sich darum nicht zu beklagen, weil durch dieselbe die persönliche Selbstangehörigkeit der Dienenden mehr zu ihrem Rechte gekommen ist, so birgt sie doch die Gefahr in sich, dass die Familienstellung derselben gelockert oder aufgehoben wird, und die Wurzeln ihrer sittlichen Gesundheit gefährdet werden. Hat die christliche Herrschaft die sittliche Pflicht, das Verhältnis der Überordnung zu einem Verhältnis gütiger Fürsorge zu gestalten, indem sie das Gesinde als der Familie angegliedert ansieht und behandelt, und soll sich das Gesinde als in die Hausgemeinschaft aufgenommen wissen und seinen Dienst

in demselben nicht bloss als vor Menschengenossen, sondern als vor Gottes Augen erfüllen (Kol. 3,22), so wird eine solche sittliche Gestaltung des Verhältnisses in dem Masse schwierig, als der steigende Mangel an Dienstboten diesen den Selbstständigkeitstrieb eingibt, sich dem sittlichen Geist eines Hauses nicht einfügen zu wollen. Auch in der Haltung der für den Haushalt nötigen Hilfskräfte macht sich in steigendem Masse die Tendenz bemerklich, die persönliche Verbindung durch die Bezahlung sachlicher Arbeitsleistung zu ersetzen. Sowie auch die Stellung des Gesindes zur Herrschaft von der allgemeinen Strömung des Verhältnisses des Arbeiters zum Arbeitgeber verschlungen wird, tritt natürlich die persönliche moralische Verantwortlichkeit zurück. Solange aber noch die Hausgemeinschaft besteht, muss der christlichen Herrschaft die religiös-sittliche Bewahrung des Gesindes am Herzen liegen, und das christliche Gesinde muss das praktische Lebenszeugnis eines gottgeheiligten Wandels demütig dienender Liebe abzulegen beflissen sein.

Teilnahme der Dienstboten an der Hausandacht fehlt in keinem christlichen Hause. Aber auch darüber hinaus muss die Verpflichtung empfunden werden, sie in christlicher Gesinnung zu stärken und an christliche Sitte zu gewöhnen.

---

## 2. Abschnitt.

# Das Verhältnis des Christen zum Staat und Volk und zur bürgerlichen Gesellschaft.

---

## 1. Hauptstück.

### Das staatliche Leben.

---

#### § 91.

### Ursprung und Wesen des Staats.

Schleiermacher, Die Lehre vom Staat. Herausg. von Brandis 1845  
Köstlin, Staat, Staat und Kirche. Realenc. 14. B. L. 1884. Neuhäuser.  
Die psychol. Grundlagen der Entstehung und Entwicklung der staatl. Gemeinschaft. Bonn 1889. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aqu. Leipzig 1873. Merx, Die Ideen vom Staat und Staatsmann in Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Heid.



1892. Bosanquet, *Philosophical Theory of the state*. London 1891.  
 Bruno Schmidt, *Der Staat*. L. 1896. G. Mayer, *Staatrecht*. 4 B.  
 L. 1895. Kambli, *Haben Christentum u. Sozialdemokratie ein Interesse  
 einander zu bekämpfen?* Bern 1896. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*.  
 B. 1900. Unold, *Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staats*.  
 München 1904.

Eine Theorie vom Wesen und Ursprung des Staats entwickelt das Staatsrecht; und mit dem spezifisch Juridischen hat sich die Ethik nicht zu befassen. Tatsächlich aber entnimmt das Staatsrecht den allgemeinen Begriff des Staats der philosophischen Ethik. Und da die theologische Ethik es nicht unterlassen kann und darf, das Verhältnis des Christen zu den natürlichen Gemeinschaften festzustellen, so bildet die Auffassung des Staats einen der Punkte, in denen sich die theologische Ethik mit der philosophischen berührt. Dass aber die ethische Staatsidee für die Entwicklung der wirklichen Verhältnisse wichtiger werden kann wie die juristische Theorie, beweist der Einfluss der Reformation auf die Gestaltung der staatlichen Verhältnisse. Nach Hundeshagen (*Protestantismus* S. 483) „baute der Protestantismus den Staat auf eine ganz neue Grundlage, auf seinen angeborenen ethischen Inhalt. Er wurde dadurch der Schöpfer einer gänzlich veränderten Staatsidee“.

Der Staat ist die durch eine leitende Regierung sich vollziehende Gliederung (Organisation) eines ein bestimmtes Landgebiet innehabenden Volksganzen zu einem geordneten Gemeinwesen, in welchem durch das Recht und die Regierungsgewalt ein friedliches Zusammenleben der Bürger hergestellt und die Erzeugung und Pflege wertvoller Kulturgüter ermöglicht wird. Zu jedem Staat gehört also eine in festen, wenn auch beweglichen Formen gegliederte Staatsleitung, die den Gehorsam der Regierten findet, der Bestand des Rechts, das Existenz und Eigentum in gewissen Grenzen sicherstellt, und eine gewisse Kulturhöhe, die eine zweckdienliche Regelung des Zusammenlebens fordert und durch diese die Förderung höherer Interessen gewährleistet.

Ist die Familie unmittelbar mit der menschlichen Natur gegeben, und erwächst aus der Familie von selbst Sippe und Stamm, so können doch selbst grössere Stammeskörper lange ohne staatliche Organisation bestehen. Eine solche entsteht in der Regel durch Eroberung, die den Unterschied von Herrschenden und Beherrschten ergibt. Allerdings scheinen gelegentlich auch kleinere Stammeseinheiten zu geordneten Gemeinwesen sich entwickelt zu haben (so in der griechischen *πόλις*); aber auch hier ist die Organisation nicht bloss in der Ersetzung der alten Häuptlingschaft durch bewusste Regelung der Gesamtleitung und im Bedürfnis der Verteidigung nach aussen, sondern ursprünglich auch in gewaltsamer Besitznahme begründet.

Aus diesem geschichtlichen Entstehungsprozess folgt aber nicht, dass der Staat nicht mit der Natur des Menschen gegeben sei: erwächst er auch derselben nicht so unmittelbar wie die Familie, so fordert ihn doch die menschliche Natur als solche in dem Sinne, dass bei einer gewissen Kulturhöhe überall behufs geordneten Zusammenlebens einer grösseren Zahl von Menschen eine die innere Einheit eines gewissen Volksganzen herstellende und den Schutz nach aussen verbürgende Organisation eintreten muss. Vermöge dieser Begründung seiner Notwendigkeit in der Natur des Menschen entspricht der Bestand des Staats dem Willen Gottes — eine Anschauung, welche die Reformation in der Lehre von der göttlichen Einsetzung des Staats ausgesprochen hat.

Ist der Begriff des Staats mit in der christlichen Güterlehre abzuhandeln? mit andern Worten: kann man den Staat als ein Gut im christlichen Sinne ansehen, wie einzelne Ethiker (z. B. Rothe und H. Schultz) dies tun? Der Staat ist ein Erzeugungsmittel und Förderungsmittel allgemeiner Moralität, Erzeugungsmittel und Förderungsmittel christlicher Sittlichkeit ist er nicht und soll er nicht sein.

a. Der Staat kann in gewissen Zuständen und Zeitumständen, unter gewissen Regierungen und bei der Vorherrschaft bestimmter Bestrebungen verderbend und auflösend auf die Sittlichkeit wirken. (Römisches Kaiserreich. Byzantinismus. Österreichische Kontrareformation. Napoleon III. Russischer Religionszwang.) Auch kann der Staat sittlich zersetzen durch mangelnde Einsetzung der Kraft von Gesetzgebung und Verwaltung. (Gewährenlassen von Sozialismus und Anarchismus.)

Aber solche Erscheinungen dürfen den Blick nicht dafür trüben, dass der Staat eine moralische Macht ist, schon darum, weil das Recht eine moralisch wirkende Grösse ist und diese nur im Staate vorhanden ist. Moralität gibt es auch ausserhalb des Staatslebens in patriarchalischen Zuständen und bei Gau- und Stammesverbänden; diese aber ergeben nicht die Ordnung fester, geregelter Verhältnisse, lassen der Willkür und plötzlicher Zerstörung freien Spielraum und ermöglichen daher weder höhere Kultur noch höhere öffentliche Moralität. Die gelegentlich in solchen Zuständen festgestellte Einfachheit der Sitten kann doch nur den in der Kulturgeschichte Unkundigen (vgl. Bürgers Kanadier) täuschen über die hier unüberwundene Roheit, Grausamkeit, Zuchtlosigkeit und Geringschätzung des Individuums. Erst das geordnete Staatsleben enthebt das Individuum der Zwangslage der Selbsthilfe und gibt seiner moralischen Gesinnung den Boden, auf dem sie sich entfalten kann.

Der Staat steht also allerdings für die philosophische Moral unter dem Gesichtspunkt des Guts in sittlichem Sinne.

b. Nicht so für die christliche Moral. Denn ein Förderungsmittel christlicher Sittlichkeit wäre er nur dann, wenn er Erzeugungsmittel derselben wäre, und dies wäre er dann, wenn er die Aufgabe hätte oder instande wäre, Menschen zur Bekehrung zu führen, da nur auf Grund dieser christliche Persönlichkeiten da sind als Subjekte christlicher Sittlichkeit. Menschen zur Bekehrung zu führen ist aber der Staat an sich unfähig. Und wo er sich einbildet, Menschen zum Christentum führen zu können oder zu sollen durch seine Zwangsmittel, verfährt er geradezu unchristlich und unsittlich.

Wenn man nun auch geltend machen wollte, dass das Christentum in geordneten staatlichen Verhältnissen besser gedeiht als in ungeordneten, so ist auch dies nicht immer richtig. Jedenfalls ist das Christentum so selbständig in sich, dass sein Bestand und seine Entfaltung an keine Staatsform gebunden ist. Manche Staaten wie Russland und die Türkei schädigen wahre christliche Sittlichkeit mehr, als dass sie sie bauten; und in manchen ungeordneten Stämmen hat die Mission blühende Erfolge.

Ist also der Staat ein Gut in spezifisch christlichem Sinne nicht, so ist doch damit nicht aufgehoben, dass jeder Christ den Staat positiv bauen und stützen muss im Interesse der allgemeinen Moralität und des geordneten Bestandes der christlichen Kirche.

Ähnlich wie mit dem Staat steht es in dieser Hinsicht mit der Familie. Ein sittliches Gut, im Sinne der philosophischen Moral, kann sie für die Entfaltung der christlichen Persönlichkeit anregend wirken, aber auch hemmend.

1. Da die Nation eine natürliche Einheit bildet, deren Bewusstsein der Zusammengehörigkeit auch irgendwelche Formen des Zusammenhangs herzustellen sucht, ruht der nationale Staat auf gesunder Grundlage. Trotzdem ist die Fassung des Staats als Volksgemeinschaft falsch. Denn eine Volksgrösse ist an sich noch nicht Staat, sondern das wird sie erst dann, wenn sie durch geordnete Rechtsübung und Verwaltung zu einem organischen Ganzen gegliedert wird. Und in den wenigsten Fällen deckt sich der Staat mit der Volksgrösse, die in verschiedene Staaten zerfallen kann. Die modernen Staaten ruhen allerdings meist auf dem Nationalitätsprinzip, ohne darum die gesamte Nation zu umfassen, und ohne fremde Volksbestandteile auszuschliessen. Die Tendenz auf nationale Durchbildung des Staatslebens ist durchaus gesund und am ehesten geeignet, künftige kriegerische Verwickelungen auszuschliessen.

Sicherlich ist der Staat Gemeinwesen des Rechts. Aber es war eine Einseitigkeit, wenn die Aufklärung — in Überschreitung der absolutistischen Idee des Polizeistaats — den Staat seinem Wesen nach als Rechtsgemeinschaft auffassen wollte — eine Auffassung, in deren Gefolge der moderne Individualismus die

Aufgabe des Staats darauf beschränken wollte, Eigentum und Freiheit des Individuums sicherzustellen.

Ohne Bewusstsein der Tragweite des Gedankens ist in älterer Zeit öfter der Staatszweck auf die Wohlfahrt der Einzelnen bezogen, so von Lampe, Delin. 3,3: *salus singulorum est finis reipublicae*. Auf reformiertem Boden regte sich eben ein lebendiges Interesse, im Staat das Recht der Persönlichkeit zur Geltung zu bringen. Dieses berechnete Interesse fand in jenem Grundsatz einen übertriebenen Ausdruck.

Wolff bezog zwar den Zweck des Staats auf die Wohlfahrt des Ganzen, sah diese aber in der Summe der Vollkommenheit der Einzelnen.

Kant und Fichte fassten den Staat als eine Anstalt, die durch Gewalt das Recht sicher stellt. Nach Fichte bezweckt er eigentlich nur Schutz der Individuen, ist Sicherheits- und Wohlseinsanstalt für diese, indem er wesentlich materielle Interessen hat, ohne die Gesinnung in Anspruch zu nehmen; er hat daher die Aufgabe, sich selbst überflüssig zu machen, und wird bei wachsender Moralität überflüssig. (Vgl. Nietzsche: „so wenig Staat wie möglich!“)

Solche Theorien, die aus dem Gegensatz gegen den Absolutismus des 16. und 17. Jahrhunderts verständlich sind, hatten im Gefolge die praktische Auffassung des modernen Liberalismus vom *laissez faire* und *laissez aller*, dem nicht wachsende Moralität, sondern rücksichtslose Selbstgeltendmachung des individuellen Egoismus auf Kosten des Ganzen und brutale Niederrennung der Schwächeren durch die Stärkeren entsprang. Die sich aus der falschen Doktrin ergebenden Missstände des Wuchers, der Ausbeutung, der Verführung u. s. w. zeigten die Undurchführbarkeit des „Nachtwächterstaats“, der sich in den Dienst des ungezügelter Individualismus stellen sollte. Dass der moderne Umschlag des Individualismus in den Sozialismus nicht so widersprechend ist, wie Martensen meinte, wird dadurch beleuchtet, dass schon Fichte aus seinem Staatsbegriff das Recht auf Arbeit und Lebensunterhalt abgeleitet hat.

Da der Staat Organisation des Gemeinwesens ist, gehört zu seinem Wesen die Überordnung der Gesamtheit über den Individualismus, vermöge deren der individuelle Egoismus dem Ganzen eingefügt und untergeordnet und dadurch seiner störenden und zerstörenden Kraft beraubt wird. Weit entfernt, der zügellosen Entfaltung der rohen Kraft der Einzelnen zur Schädigung anderer eine Gasse zu bahnen, muss der Staat das Gedeihen des Ganzen zu befördern suchen. Eben darum aber, weil der Staat die Wohlfahrt des Ganzen und innerhalb und auf Grund desselben aller seiner Glieder bezweckt, kann er unmöglich bloss auf die Sphäre des Rechts beschränkt sein, sondern er muss alles zu fördern und zu schützen suchen, was dem Gedeihen des Volkes dient. Da aber hierfür nicht bloss die materiellen Inter-

essen, sondern auch die geistigen Güter in Betracht kommen, da diese aber in sittlichen Faktoren wurzeln, und alle echte Moralität auf Religion erwächst, so muss der Staat auch der Pflege der höchsten Güter Schutz und Fürsorge angedeihen lassen. Der Staat ist darum als zusammenfassende sittliche Gemeinschaft aufzufassen.

Der absolutistischen Vorstellung des Polizeistaats und der individualistischen des Rechtsstaats ist die moderne des Kulturstaats gefolgt. Die gegebene Auffassung ist aber eine höhere als die des Kulturstaats, weil mit dieser Gleichgültigkeit gegen die religiös-sittlichen Faktoren verbunden sein kann.

2. Ist der Staat eine zusammenfassende sittliche Gemeinschaft in dem Sinne, dass er das äussere Wohlergehen des Ganzen und in dessen Interesse auch die geistig-sittlichen Faktoren zu fördern hat, so ist klar: in erster Linie ist er Verwaltungs-, Rechts- und Macht-Einheit zum Zweck der äussern und innern Selbsterhaltung und des Schutzes von Freiheit, Ordnung, Besitz und Erwerb, in zweiter Linie Hüter der nicht von ihm gesetzten, aber von ihm anzuerkennenden geistig-sittlichen Potenzen, die dem Gesamtleben einen höheren Gehalt und innere Tragkraft geben und die zu ihrem Schutz ebenso des Staats bedürfen, wie sie dem Staat Nutzen bieten: Familie, Religion bezw. Kirche, Kunst und Wissenschaft. Fordern diese zu ihrem Gedeihen ebenso Selbständigkeit wie staatliche Fürsorge, so soll der Staat sie nicht so in sich aufsaugen, dass er ihre Selbständigkeit zerstört und sie dadurch ihres Werts beraubt, da die Ertötung ihres Eigenlebens sie in sich schädigen muss und, weil der Staat aus ihnen einen guten Teil seiner Kraft saugt, ihn selbst beeinträchtigen würde, sondern so in sich einfügen, dass sie durch Wahrung ihrer Selbständigkeit verbunden mit dienender Unterordnung unter das Gesamtinteresse dem Staate innere Kräftigung bieten.

Der Begriff des Staats ist also nicht in dem antiken Sinne zu verstehen, als wenn er die sittliche Gemeinschaft an sich wäre, auch nicht in dem cäsaropapistischen Sinne, als wenn er alle Faktoren des nationalen und sozialen Lebens in gleicher Weise zu gängeln hätte, auch nicht in dem Sinne Hegels, als wenn er die Realisierung und Objektivierung des Geistes wäre, in der der Menschheitsprozess als sittlicher sich auswirkt („der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“) und Rothes, als wenn er die Ordnung der Sittlichkeit als solche wäre, sondern er ist umfassende sittliche Gemeinschaft in dem Sinne, dass



er die höchste zusammenfassende äussere menschliche Ordnung bedeutet, die als solche die Pflege aller Kulturgüter mit in sich begreift.

Ist der Staat aber dies, so ist er als der oberste und alleinige weltliche Inhaber der Macht „souverän“: eine dem Staat übergeordnete Macht kann es hiernach (von der transzendentalen Betrachtung abgesehen) prinzipiell nicht geben. Und die Anerkennung der Staatsgewalt als der höchsten massgebenden äusseren Auktorität ist daher sittliche Pflicht aller Mitglieder der staatlichen Gemeinschaft.

Die antikisierende Hinwendung zu einer übertriebenen Geltendmachung der Staatsidee und übermässigen Ausdehnung seiner Machtsphäre zeigt sich schon bei Fichte und Schelling, die in ihm die objektive Machtwirkung der Vernunft zu sehen geneigt sind. Aber durchgesetzt hat sich diese Neigung [bei Hegel, der im Staat — die antike Staatsidee überschreitend — die Ausgestaltung der absoluten Vernunft sah. Diese Apotheose des Staats löst im Grunde genommen alles geistige Leben in ihn auf und nimmt der Religiosität ihre Selbständigkeit, der Menschheit den Ewigkeitswert. Die Hegel'sche Auffassung des Staats als objektiver Verkörperung der Sittlichkeit ergibt, die Einzelnen absorbierend, eine Staatsomnipotenz, die, wenn sie praktisch werden sollte, noch über die antike Umsetzung des Volkslebens in Staatsleben hinausgehen würde.

Roths Hegel folgende Auffassung entspricht seiner falschen Gleichsetzung des Religiösen und Sittlichen und würde, praktisch durchgeführt, eine Identifizierung von Kirche und Staat ergeben, die schlimmer wie der Cäsaropapismus wäre.

Solchen Abwegen gegenüber ist zu betonen, dass der Staat zwar sittliche Gemeinschaft, aber nicht die Gemeinschaft der Sittlichkeit und am allerwenigsten die Gemeinschaft der Frömmigkeit ist, auf deren Grunde die Sittlichkeit erwächst. Die religiöse und sittliche Gesinnung des Einzelnen entzieht sich der staatlichen Gewalt. Aber er muss sie für die innere Basierung seines Bestandes wünschen. Prinzipiell ist darum zu unterscheiden, was den Staat direkt angeht, und was er in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse indirekt seinem Schutz und seiner Pflege unterstellt. Familie, Religionsgemeinschaft, Kunst, Wissenschaft können in ein sehr verschiedenes Verhältnis zum staatlichen Leben treten. Das Verhältnis kann schwanken zwischen völliger Aufsaugung dieser Sphären in den Staat und völliger Gleichgültigkeit des Staats gegen sie. Völlige Aufsaugung lähmt sie innerlich. Völlige Gleichgültigkeit lässt sie verwildern. Das gesündeste Verhältnis ist schonende Einfügung in das Ganze und begünstigende Förderung bei Anerkennung der inneren Selbständigkeit.

3. Die Staatsform ist (nicht in der Natur des Menschen begründet, also auch nicht göttlicher Einsetzung) Ergebnis des

geschichtlichen Entwicklungsganges (oft in Harmonie mit der Volksindividualität stehend, oft ohne solche Zeitströmungen entwachsend). Das Christentum als solches enthält keine Forderung einer bestimmten Staatsform, ob Monarchie oder Republik, ob Aristokratie oder Demokratie, sondern kann unter verschiedenen Staatsformen gedeihen. Es ist daher nicht bloss den Interessen der Kirche nachteilig, sondern auch sachlich verkehrt, das Christentum mit irgend einer bestimmten Staatsform verknüpfen zu wollen. Die Christen als Christen oder die Vertreter der Kirche haben also die Pflicht, sich in den Kampf um Staatsformen nicht einzulassen.

Allerdings aber gibt es Staatsformen, die dem Christentum nachteilig sind und daher von keinem gläubigen Christen begünstigt werden dürfen: das ist der Despotismus und der sozialistische Kommunismus, und zwar darum, weil beide die Persönlichkeit vernichten. Diesen Staatsformen muss der Christ darum so entgegenwirken, dass er auf legalem Wege dem Individuum sein ihm zukommendes Recht zu sichern sucht. Der Absolutismus aber ist bei unreifen Völkern unerlässliches Erziehungsmittel zu allmählich sich bildender Selbstverfügungsfähigkeit, er bildet also eine unvermeidliche Kulturstufe, die von manchen jungen Staatengebilden nur zu ihrem Schaden vermieden ist. Dagegen der sozialistische Kommunismus ist lediglich utopistische Idee, in der Wirklichkeit nur nach Art der französischen Kommune denkbar als revolutionäre Übergangsstufe.

Zum Staat als solchem gehört eine Verfassung, d. h. eine gesetzlich bestimmte und öffentlich anerkannte Ordnung des Verhältnisses von Regierenden und Regierten, das durch das Recht geregelt und durch die Verwaltung vollzogen wird. Der Staat fordert ein regierendes Staatsoberhaupt, eine diesem unterstehende Landesverteidigung, Verwaltung und Rechtspflege. Die Verfassung kann sehr verschiedene Form haben. Die Formen derselben wechseln nach nationalen Bedürfnissen, Zeitanschauungen und nach praktischen und theoretischen Anforderungen. Ferner kann ein und dieselbe Verfassung je nach dem Geist, in dem sie gehandhabt wird, und nach der Kräftigkeit der sich gegenseitig bedingenden Faktoren ihr Schwergewicht im Staatsoberhaupt oder in den Massen, in der Regierung oder in Parteien haben. In jeder Verfassung können durch die Art, wie sie gehandhabt wird, Förderungen oder Schädigungen des Christentums zustande kommen.

Trotz der pflichtmässigen Unterordnung unter die Obrigkeit ist der Christ also ungehindert, mangelhaften oder schädlichen Verfassungsformen entgegenzuwirken. Die christliche Überzeugung fordert, Rechtsgrundsätze und Verwaltungsregeln durchzusetzen, vermöge deren reli-

giöse Kraftentfaltung die ungehemmteste Bewegungsfähigkeit, Unsittlichkeit die kräftigste Zügelung findet. Solche Einwirkung auf das öffentliche Leben ist in den modernen Staaten durchweg auf dem gesetzlich sichergestellten Wege des Aussprechens der Überzeugung, der Forderung von Reformen und der Versuche ihrer Durchsetzung durch die Volksvertretung möglich. In absolut regierten Monarchien bietet wenigstens die öffentliche Besprechung öffentlicher Schäden einen möglichen Weg der Abhilfe. Der Despotismus lässt keinen andern Weg zu Reformen übrig als passiven oder aktiven Widerstand, wenn er sich nicht von selbst zum aufgeklärten Absolutismus weiter entwickelt, der bei unreifen Zuständen vermöge intelligenter Fürsorge für das öffentliche Wohl oft die nützlichste Staatsform ist.

In der formellen Anerkennung des Grundsatzes, dass das Christentum mit jeder Staatsform bestehen kann, stimmen Katholizismus und Protestantismus überein. Aber da dem Katholizismus die päpstliche Universalmonarchie der herrschende Gesichtspunkt ist, die Staatsgewalt nur die von der Kirche zu autorisierende dienende Hand jener, so bevorzugt er solche Staatsformen, welche die absolute Massenbeherrschung sicherstellen, begünstigt also am meisten die absolute Monarchie, da diese als der Kirche fügsame das Volk der Kirche unterwirft und als der Kirche widerstrebende die Revolutionierung des Volkes fürchten muss, die bei kirchlicher Gesinnung der Massen stets vom Papsttum im Kampf gegen die Fürsten in Bewegung gesetzt ist.

Obgleich Luthertum und Calvinismus in der Theorie die Indifferenz der Staatsformen für das Christentum behaupten, haben sie doch praktisch eine verschiedene Stellung eingenommen entsprechend einer verschiedenen religiösen Stimmung in bezug auf die göttliche Vorsehung. Die Wittenberger Reformation, unter fürstlichem Schutz gross geworden und die Gemeinden nach dem Anschauungsbild fürstlicher Regierung organisierend, unterstand Luthers Glauben an das lebendige Walten der göttlichen Vorsehung, die dem vertrauensvollen Gebet ihren Segen schenkt und dem Christen den demüthigen Selbstverzicht eingibt, dem Bösen nicht zu widerstreben, wie denn Luther nur mit Mühe sich in den Gedanken bewaffneten Widerstands finden konnte. Dagegen die Schweizer Reformation, republikanischer Selbsthilfe entwachsen und in den freien Gemeinwesen der Schweiz die Kirchgemeinden selbständig organisierend, sah sich auf Grund der Prädestinationslehre, da der Ratschluss der göttlichen Erwählung verborgen ist und im Handeln des Menschen erkennbar wird, auf eine lebendige Aktivität gewiesen, in der die Vorsehung sich auswirkt. Diesem Unterschied gemäss hat die lutherische Konfession stets eine Vorliebe für die monarchische Staatsform gepflegt, indem ein mild, aber fest regierender Fürst, der die Überzeugung seiner Untertanen achtet, die Staatsidee repräsentierte. Dagegen der Calvinismus hat vom Ursprung der reformierten Konfession her stets eine gewisse Vorliebe für eine republikanische Staatsform bewahrt, die dem Staatsbürger die freie Selbstbewegung gestattete, bei freier und freudiger Anerkennung einer Monarchie, welche die Freiheit der christlichen Religiosität sicher-

stellte. Dieser Unterschied der beiden Konfessionen ist von Schneckenburger (Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth. und reform. Fassung; Zellers theol. Jahrb. 3. Bd.) unter Zustimmung Hundeshagens auf den christologischen Gegensatz bezogen, nach dem die lutherische Anschauung in den Geschichten [der christlichen Kirche] die Machtwirkung des erhöhten Christus kraft seiner überall gegenwärtigen Königsherrschaft lebendig wirksam wusste, dagegen die reformierte Anschauung den erhöhten Heiland durch den heiligen Geist als Christus in uns tätig dachte. Und doch dürfte noch ausschlaggebender sein, was Hundeshagen auch herangezogen hat, dass die lutherische Doktrin Christum im Sakrament gegenwärtig sah als göttliche Gabe, die reformierte im Gläubigen als Kraft, die nicht müßig sein kann. Aber entscheidend für den Unterschied der lutherischen frommen Zurückhaltung in politischen Dingen und des reformierten aktiven Eingreifens war jedenfalls die Verschiedenheit der Gottesanschauung.

4. Mit der Frage nach dem Wesen des Staats hängt eng zusammen die nach seinem Ursprung, deren Beantwortung die christliche Stellungnahme zu ihm entweder entscheidend beeinflusst oder programmatisch ausgesprochen hat.

Indem der antiken Gesamtanschauung der Staat als die allen andern schlechthin übergeordnete und sie schlechthin bestimmende Gemeinschaft galt, forderte die Absolutierung des Staats als des höchsten Guts die Auffassung desselben als naturnotwendigen Ausdrucks der menschlichen Vernunft. Diese ist von Aristoteles dahin ausgesprochen, dass der Staat, mit der Natur als solcher gegeben (*τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν*), als Möglichkeit geordneten Gemeinschaftslebens, zu dem der Mensch als *ζῶον πολιτικόν* angelegt ist, objektive Verkörperung der Vernunft und höchste Erscheinungsform des menschlichen Geisteslebens sei; so steht ihm der Staat vor den Familien und den Individuen, so dass diese primär als Glieder am Staatsorganismus in Betracht kommen.

Im Unterschied von der durchaus optimistischen Auffassung der Antike ist die pessimistische Auffassung vom Ursprung des Staats auf dem Boden der alten Kirche durch die christentumsfeindliche Haltung des römischen Reichs nahegelegt und durch Augustin zur Theorie erhoben. Indem er vermöge der Spannung des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt den Staat als „dieser Welt“ angehörig ansah und der Sphäre des Natürlichen zuwies, fand er den Ursprung des Staats in der Sünde und leitete seine Entstehung aus der gewaltsamen Besitzergreifung räuberischer Usurpatoren ab: sind die Staaten *magna latrocinia*, so in eminentem Sinne Rom. Seiner negativ-asketischen Beurteilung des Staats als Gemeinschaft der *terrena felicitas* standen doch nur



geringe Ansätze des Verständnisses seiner Notwendigkeit und seines positiven sittlichen Werts gegenüber. Augustins Anschauungen sind das Mittelalter hindurch dauernd wirksam geblieben. Aber gemäss der dem Mittelalter eigentümlichen Mischung antiker und altkirchlicher Vorstellungen verbanden sich die der alten Philosophie entlehnten Vorstellungen vom Staat als natürlichem Ausdruck der menschlichen Vernunft und vom Quell der Staatsgewalt im Volk mit der augustinischen Ableitung der Staaten aus usurpatorischer Gewalt räuberischer Tyrannen.

Es ist nur eine Wiedergabe der Gedanken Augustins, wenn Gregor VII. ad Herimannum episc. 1081 schrieb: *quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scil. homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt.* Genau so haben Innocenz III. und Bonifaz VIII. die päpstlichen Ansprüche begründet. Innocenz III.: *sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate, situ pariter et effectu: sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem.* Die schroffste kurialistische Theorie ist im 19. Jahrhundert im Kampf mit der preussischen Regierung ausgesprochen von Clemens August von Droste-Vischering in der Schrift „vom Frieden unter der Kirche und den Staaten“. Münster 1843. Nach den papistischen Anschauungen, wie sie in neuerer Zeit immer offener und anspruchsvoller vorgetragen sind und nur verhüllt oder zurückgedrängt werden, wo man es aus kirchenpolitischen Erwägungen für nützlich hält (wie z. B. in der jetzt herauskommenden zweiten Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft), bleiben dem Staat nur die Befugnisse des Polizei- und Rechtsstaats; dagegen die geistig-sittliche Sphäre wird zur Domäne der Kirche.

Thomas Aqu. (*Summa, de regimine principum, Commentar zur Politik des Aristoteles*) sah das Gemeinschaftsleben im Staat als in der menschlichen Natur begründet an, die auch analog der Unterordnung der Leibesorgane und Seelenkräfte unter die Vernunft den monarchischen Staat als das Sachgemässe hinstellen sollte. Da aber der Staat sich dem höchsten menschlichen Zweck, der *vita beata*, dienstbar machen muss, und die Beschaffung dieses Zwecks nicht Sache des Staats, sondern der Kirche ist, so hat der Staat, untergeordneten Zwecken dienend, sich der Kirche unterzuordnen. Nach der ausgebildeten kurialistischen Theorie konnte sogar der allen geschichtlichen Tatsachen widersprechende Anschein entstehen, als wenn die staatliche Gewalt Aufluss der kirchlichen sei. Da der Staat aber tatsächlich im Besitz der höchsten Macht ist, die Ansprüche päpstlicher All-



gewalt an die höchste Macht also stets in der Luft schweben, musste die Theorie von der päpstlichen Universalmonarchie in Wechselwirkung mit der antiken Lehre von der Volkssouveränität treten, nach der sich dann im Sinne Augustins die Regierung bestimmter Staaten als Produkt usurpatorischer Gewalt hinstellen liess. Indem ferner der antike Gedanke des Kommunismus, nach dem das Anrecht aller Menschen an die Güter der Erde ursprünglich das Gleiche sein sollte, im Sinne des Naturrechts bei Gratian Aufnahme und auch bei Thomas Aqu. Zulassung fand, wurde der Demokratismus, der so oft die Basis der Tyrannis gebildet hat, zur Stütze des papistischen Absolutismus. Thomas stellte das Naturrecht den positiven geschichtlichen Rechtsbildungen in dem Sinne entgegen, dass das, was der menschlichen Vernunft nach ihrem gleichbleibenden Wesen entspringe, unaufhebbares und unvergängliches Recht sei, willkürliche geschichtliche Rechtsbildungen daher jenem nachzustehen und zu weichen hätten. Mochte Thomas diese Grundsätze auch mit begrenzenden Kautelen umgeben, so ist doch klar, dass sich nach ihnen überall, wo ein Konflikt der Kirche mit dem Staat eintrat, das angeblich gesunde Naturrecht gegen Gesetzesverderbnisse und Rechtsverkehrungen geltend machen liess.

Auf Grund des antiken Optimismus konnten katholische Dogmatiker auch den Gedanken vertreten, dass der Staat göttlicher Ordnung sei, und in der Tat findet sich derselbe bei Bellarmin. Indem derselbe die Volkssouveränität vertrat, nach der die Ausübung der Regierungsgewalt, von der Menge dem oder den Regierenden übertragen, dem Naturrecht gemäss ist, folgerte er sachtensprechend, dass die ursprünglich souveräne Menge die Regierungsform ändern kann. Da nun aber die kirchliche Gewalt nach göttlichem Recht monarchisch ist, so hat diese, wenn sie auch direkt nur in geistlichen, nicht in weltlichen Dingen das Regiment hat, doch auch in letzteren die höchste massgebende Auktorität.

Derselbe Gedanke der Volkssouveränität, auf den die Päpste sich in ihren Kämpfen mit den Fürsten behufs Revolutionierung der Massen stützten, ist, durch Locke u. a. aufgenommen, namentlich unter Anregung Rousseaus der Funke der französischen Revolution geworden.

Die kommunistisch-demokratischen Anschauungen vom Ursprung des Staats sind als Erbe des Mittelalters in die Neuzeit übergegangen. Ein noch halb dem Mittelalter angehörender Katholik, Thomas Moore

(† 1535), hat die sozialistisch-kommunistische Staatsidee vertreten. Ebenso ist in England die demokratische Volkssouveränität mit der Konsequenz des Rechts der Empörung von Algernon Sidney († 1683) gegen den Absolutismus geltend gemacht. Dass Milton und Sidney jenem Prinzip republikanische Staatstheorien entnahmen, liegt in der Konsequenz seiner antiken Entstehung.

Der Übergang der Theorie der Volkssouveränität in die Vertragstheorie zeigt sich bei Locke.

Indem Hobbes echt materialistisch als Naturzustand einen Kampf aller gegen alle ansah, liess er diesen darein enden, dass die Gesamtheit der sich ineinander Findenden durch Einsetzung einer Regierung staatliche Ordnung herstellt (ähnlich Spinoza). Locke liess den Kampf der Selbstsucht in einen Vertrag ausmünden, der dem individuellen Egoismus das Gemeinwohl (im Sinne der Summe des Wohls der Einzelnen) entgegensetzt, Grotius in eine Verabredung der Menge mit gewählten Oberhäuptern, denen sie sich zu Gehorsam verbindet. Aber da hier der letzte Grund des Staats im Volk liegt, liegt in ihm auch die letzte Entscheidung: der rohen Willkür des Absolutismus gegenüber ist nach Locke die „Appellation an den Himmel“ die ultima ratio. Diese Vertragstheorie ist auch in der deutschen Aufklärung vertreten: Wolff sah im Staat die Summe der Einzelnen, die sich durch Vertrag verbinden. Nach Schopenhauer, der die Wurzel des Staats in der Ungerechtigkeit fand, ist der Staatsvertrag das vom vernünftig verfahrenen Egoismusersonnene und vervollkommnete Mittel, allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen dadurch, dass alle dem Genuss des Unrechttuns entsagen; der Staat gilt ihm also lediglich als „Schutzanstalt“.

Von diesen Theorien ist die Vertragstheorie, als den geschichtlichen Tatsachen widersprechend, völlig ungesund, weil sie überlegte Mache an die Stelle wirklichen Werdens setzt; kommen Verträge vor, so vollziehen sie nur Weiterbildungen des Bestehenden, bilden also nur Momente des Werdeprozesses. Die Theorie der Volkssouveränität ist ebenso einseitig wie die des Absolutismus: weder entsteht der Staat rein von oben herunter noch rein von unten herauf. Sondern Staaten entstehen in der mannigfaltigsten Form so, dass die verschiedenen Faktoren sich einander ausgleichen und aneinander abstimmen, indem auf Grund des Klimas, der Bodenverhältnisse und der Rasse Volksströmungen, Zeitverhältnisse und entscheidende Persönlichkeiten die Entwicklung in diese oder jene Bahn lenken. Der Wechsel und die Mannigfaltigkeit der Staatsformen hebt aber die Grund-

anschauung nicht auf, dass die Bildung des Staats an sich in der Notwendigkeit menschlicher Natur begründet ist. Die Reformation hatte also Recht in der Lehre, dass der Staat ähnlich wie die Familie vermöge der göttlichen Schöpfungsordnung göttlicher Einsetzung ist.

Dass ohne die Sünde kein Bedürfnis staatlicher Organisation vorliegen würde, ist zuzugestehen; aber ohne Sünde wäre auch kein Bedürfnis nach Erlösung. Alles Menschliche ist mit Sünde befleckt. Die Beobachtung, dass es bei den meisten Staaten Gründungen nicht ohne Sünde zugegangen ist, darf nicht die einseitige Theorie erzeugen, den Staat in der Sünde wurzeln zu lassen, und nicht den Anlass geben, die tieferen Gründe der Staatenbildung zu verkennen; und die Tatsache, dass der Staat nicht zum Reich Gottes, sondern zur Welt gehört, darf nicht zu der Unklarheit treiben, den Begriff des Staats in den des gottwidrigen Weltwesens aufzunehmen, und nicht hindern, seine positiv sittliche Bedeutung anzuerkennen.

---

§ 92.

### **Das Verhalten der Christen zum Staat.**

Tolstoi, Aufsätze über Staat und das Nichtwiderstreben. Werke. B. 10. H. G. Schmidt, Die Lehre vom Tyrannenmord. Tübingen 1901. Parlier, Le principe de non-résistance et l'évangile. Montauban 1902. Keller, Die Wahlpflicht des Christen. 1902.

Nach dem massgebenden Worte des Herren Matth. 22,21: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“, beeinträchtigt die durch die christliche Religion gebotene Ewigkeitsgesinnung in den weltlich-irdischen Beziehungen nicht die volle Anerkennung und Erfüllung der staatlichen Pflichten. Allerdings versagt die Religiösität dem Christen das Aufgehen in Staatsinteressen; sie fordert primär die Gott-angehörigkeit und ordnet ihr die Staatsangehörigkeit schlecht-hin unter. Die christliche Überzeugung kann dadurch in Konflikt kommen mit dem staatlichen Absolutismus, der das Recht der Persönlichkeit und der Kirche verkennt; aber sie kommt nicht in Konflikt mit dem Staat an sich. Indem das Christentum alle menschliche Ordnung anerkennt und die Erfüllung der Pflichten zum Gottesdienst erhebt, ermöglicht es nicht nur, sondern fordert sogar das den Bestand des Staats wahrhaft erhaltende sittliche Verhalten, das in der religiösen Gebundenheit

des Subjekts einen besseren und wirksameren Halt hat als in der falschen Verabsolutierung des Staats.

Im Unterschied von der Verirrung eines negativen Verhaltens zum Staat hat denn die Reformation das positive Verhalten freudiger Mitwirkung am Aufbau des staatlichen Lebens begründet. In der Tat muss der Christ, da der Staat ein geordnetes Zusammenleben der Menschen gewährleistet und das Verfolgen höherer Kulturzwecke wie die Gestaltung breiterer und durchgebildeter Gesittung ermöglicht, die Förderung des Staats, der ihm Leben, Eigentum und Wohlfahrt sicherstellt, als positive Aufgabe begreifen. Und diese sittliche Forderung ist für ihn nicht bloss das natürliche Ergebnis der irdischen Weltstellung, sondern christlicher Gehalt der Überzeugung, die in den natürlichen sittlichen Sphären die Basis des Aufbaus des Reichs Gottes und den Ort der Betätigung des Reichsgottessinns weiss und darum das Handeln bestimmt gemäss dem Worte Melanchthons (Loc. 1521): *caritas nos obstringit ad omnia onera civilia*.

1. Bayle hat gemeint, das Christentum schliesse Gleichgültigkeit gegen das Wohl des Staats und Ablehnung unerlässlicher staatlicher Anforderungen in sich, sei also seinem Wesen nach mit dem Staatswohl unvereinbar und in der Wirklichkeit nur darum erträglich, weil die meisten Christen schlechte Christen seien. Eine ähnliche Beurteilung, die das Christentum der Interesselosigkeit für staatliche Aufgabe beschuldigt, ist bei moderner Religionsentfremdung (Strauss, Paulsen, Ziegler u. a.) weitverbreitet. Sie hat ihren Grund in Unkenntnis des Wesens des Christentums und Verkennung des Neuen Testaments.

Jesu Aufgabe war eine rein religiöse. Zog sich durch die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolks der Zwiespalt der natürlichen Bemühungen um die Durchsetzung einer äusseren Machtgrösse Israels und der prophetischen Auffassung Israels als Gottesgemeinde, so ging der Beruf Jesu als Messias' und Erlösers darauf, Israel als Gottesgemeinde zur rein religiösen Gemeinschaft des wahren Israels im Geist zu erheben. Der Beruf Jesu als Weltheiland schloss also die bewusste Ausschliessung der politisch-nationalen Aspirationen der Juden in sich. Dieses Verhalten war nicht staatsfeindlich, da Israel damals kein Staat war, sondern vielmehr staatsfreundlich, da es im Gegensatz zu den revolutionären Bestrebungen der Juden gegen den herrschenden römischen Staat stand. Da dieser aber den unterworfenen Völkerschaften keine aktive Beteiligung am Staatsleben ge-

stattete, entsprach es durchaus den Zeitverhältnissen, wenn Jesus seine Jünger mit Ablenkung von den falschen nationaljüdischen Bestrebungen, die zu politischer Selbstvernichtung führen mussten, zu einer Reichsgottesgesinnung erzog, aus der sich das richtige staatliche Verhalten von selbst ergeben musste.

Wer hatte denn die rechte Liebe zu Israel: derjenige, der mit klarem Blick für die Wirklichkeit die Sinnlosigkeit der aufrührerischen Tendenzen der Juden erkannte, oder die fanatischen Agitatoren, die das verblendete Volk in den politischen Selbstmord hineinhetzten? Dass es Jesu an Liebe zu seinem irregeleiteten Volk nicht gefehlt hat, zeigen seine Tränen über Jerusalem. Und der Gang der Ereignisse hat bewiesen, dass Israel als Nation hätte erhalten bleiben können, wenn es „erkannt hätte an diesem seinem Tage, was zu seinem Frieden dienet“ (Luk. 19,42). Da es sich aber in seinen falschen weltlichen Idealen versteifte, musste Jesus seine Jünger notwendig der ungesunden Sphäre politischer Leidenschaften entziehen. Jesu Reichsverkündigung schloss so wie so als rein religiös jedes weltliche Element aus. Sollten die Jünger Apostel werden, so mussten ihnen die irdischen Interessen in den Hintergrund treten gegen die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Schloss ferner die römische Herrschaft so wie so eine aktive Beteiligung am Staatsleben aus, so enthält doch das Neue Testament keinerlei negative Grundsätze in dieser Hinsicht. Eine negative Stellung zum Staat nimmt allerdings der Apokalyptiker ein, aber nicht zum Staat als solchem, sondern gegen den antichristlichen heidnischen Staat, der die Christengemeinden verfolgte.

Dennert, Christus und die Naturwissenschaft. S. 30: „Er selbst versagte sich jede Stellungnahme zu den Fragen des politischen Lebens.“ „Wie wichtig es aber ist, dass Christus sich in politischen und auch wissenschaftlichen Dingen so ganz zurückhielt, das wird noch immer nicht genug gewürdigt: dadurch hat er seinen Jüngern die Stellung gegenüber der Wissenschaft und Politik sehr viel leichter gemacht. Man denke es nur einmal aus, wie es heutzutage sein würde, wenn Christus, gleich jenen griechischen Philosophen und andern Weltweisen, naturwissenschaftliche und politische, seiner Zeit entsprechende Lehrsätze und Anschauungen aufgestellt und ihre Annahme von seinen Jüngern verlangt hätte. Wie schwierig wäre dann die Stellung der Christen heutzutage! Nichts wäre sicherer, als dass dann Christi Worte längst veraltet und widerlegt wären.“

Jesus war Weltheiland. Zu seiner Grösse gehört die reine Sonderung seines weltumfassenden religiösen Berufs von allen weltlichen Aufgaben und Zielen. Darin liegt begründet die weltdurchdringende Kraft des Christentums, das an keinem sozialen oder politischen, keinem juristischen oder wissenschaftlichen Programm eine Schranke findet.

Wer ist grösser: Christus, der den Seinen die Freiheit gibt, in allen Staats- und Gesellschaftsformen ihres Glaubens zu leben, oder



Mohammed, der für seine Anhänger auch die politische Stellungnahme festgelegt hat?

Wie Jesus den Schutz der Staatsgewalt gelegentlich zur Sicherung gegen Nachstellungen benutzt hat, so hat er auch die bestehende Obrigkeit geachtet, ihr Gehorsam geleistet und hat sie selbst bei feindseligem und ungerechtem Verhalten als durch göttliche Vorsehung geordnet anerkannt (Joh. 19,11). Auch das Judentum lehrte, dass die jeweilige Staatsgewalt vermöge des Wirkens der göttlichen Vorsehung bestände (Spr. 8,15), verband aber damit den Gegensatz des Gottesvolks gegen die heidnischen „Völker“, des Königstums Gottes in Israel gegen die Weltreiche, vermöge dessen aus der Judenschaft die feindlichen Stimmungen gegen den herrschenden Staat, dessen Herrschaft als unwürdige Knechtschaft empfunden wurde, sich stets in gewaltsamen Ausbrüchen Luft machen konnten (Vgl. Weber, Jüdische Theologie. Leipzig 1897. S. 78.). Solcher Mischung abgeneigter Unterordnung und negativ revolutionärer Neigung hat Paulus Röm. 13,1 ff. die Vorschrift williger Einfügung in das bestehende Staatsleben entgegengestellt, nicht in dem Sinne kluger Berechnung, sondern in dem Sinne positiver Forderung christlicher Gesinnung (13,5). Und dieser paulinischen Anschauung gemäss hat der Lukasbericht der Apostelgeschichte den Wert der römischen Verwaltung und Rechtspflege für die Ausbreitung des Christentums im Abstand von der gewaltsamen Willkür des jüdischen Fanatismus beleuchtet. Gehorsam gegen die Behörden war denn auch im Urchristentum ebenso allgemeine Forderung (Tit. 3,1. 1. Petr. 2,13), wie die Fürbitte für die Regierenden (1. Tim. 2,2, vergl. Jer. 29,7) praktische Übung.

Röm. 13,1 ist nicht die Theorie ausgesprochen, dass der Staat göttlicher Einsetzung sei, sondern nur der im Alten Testament und im Judentum geläufige Gedanke, dass die bestehenden Gewalten durch die göttliche Vorsehung geordnet sind, in Verbindung mit dem Gedanken, dass die Auktoritätsverhältnisse auf göttlicher Anordnung beruhen. Wenn dies den alttestamentlich-jüdischen Rahmen nicht zu verlassen scheint, so gewinnt es doch im Gegensatz zum Judentum einen völlig neuen Sinn durch die christliche Idee des Reichs Gottes, das kein Weltreich ist, also auch keinen äusseren Kampf gegen die Weltreiche einschliesst oder auch nur zulässt. Reichsgottesgesinnung muss sich in jedem irdischen Weltreich bewähren in der Liebe, also auch in dem Gemeinschaftssinn, der willig die Staatsordnung kräftigt, welche die allgemeine Wohlfahrt schützt.

2. Unter der Fortwirkung jüdischer Anschauungen, die durch das Judenchristentum in weite Kreise der alten Kirche übergingen, erschien vielen ein wesentlich negatives Verhalten gegen den Staat als das Normale. Die durch die Verfolgung geschürte feindliche Stimmung gegen den heidnischen Staat (nach Art der Apokalypse) verband sich mit negativ-asketischen Anschauungen, die den Staat als Welt im Gegensatz zum Reich Gottes stellten und daher jede Beteiligung am Staatsleben, z. B. die Übernahme von Ämtern, den Kriegsdienst und die Ablegung des Eides ausschlossen (Tert., Orig.). Da das Mönchtum nicht bloss die staatliche, sondern die sittliche Gemeinschaft als solche negierte, musste mönchisch-asketische Gesinnung überall eine negative Gesinnung in bezug auf das Staatsleben erzeugen; und indem der Katholizismus das mönchische Lebensideal aufnahm, ist die Grundtendenz desselben widerstaatlich, wenn sich dieselbe auch dadurch verbirgt, dass die katholische Weltherrschaftstendenz sich darauf bezieht, die Macht des Staats in ihren Dienst zu nehmen. Mönchisch-asketischer Stimmung entsprach Augustins Ideal, den Christen als Glied der oberen Gotteswelt mit Irdischem, Besitz, Familie und Staat gar nicht befleckt zu sehen. Nur insofern der Christ noch auf Erden weilt, muss er sich noch mit Irdischem befassen, — was darum, obgleich eigentlich unter seiner Würde, nicht sündig ist — also auch noch dem Staat, der die *terrena felicitas* beschafft, angehören. Da der Christ die *terrena pax* braucht, für die der Staat sorgt, ist dieser für ihn notwendig; und darum kann sich der Christ auch mit Staatsangelegenheiten befassen. Liegen diese unter der himmlischen Würde des Gotteskindes, so soll dieses sie wenigstens im Interesse des Reichs Gottes behandeln. Diese positive Wendung ruhte bei Augustin doch nur auf negativem Grunde und konnte darum (so wenig er von einer Herrschaft über den Staat etwas wissen wollte, die ihm Befleckung mit der Welt bedeutet hätte) nur im Sinne der katholischen Herrschaftstendenz wirksam werden, die schon seit dem 4. Jahrhundert den Staat für hierarchische Zwecke auszunutzen bemüht war.

Diese Herrschaftstendenz musste seit dem Zeitalter Konstantins natürlich die altkirchliche Zurückhaltung vom Staatsleben ausschliessen. Der Machthunger drängte vielmehr zum Ansichreissen staatlicher Machtmittel. Und die mit der Entstehung des Papsttums sich vollziehende Umsetzung der abendländischen katholischen Kirche in Weltmonarchie trug in sich die Ver-

mischung von Kirchlichem und Staatlichem wie den Gegensatz beider Grössen. Der Kontrast zwischen unaufhörlicher Negation der staatlichen Gewalten und stetiger Vermengung des Kirchlichen und Staatlichen gehört daher zur Signatur des römischen Katholizismus.

Ähnlich wie Savonarolas Wirken von der Tendenz beseelt war, die Hierarchie durch die Theokratie zu ersetzen, waren auch die Hussiten von dem Bestreben geleitet, den Willen Gottes als massgebend für die Gestaltung der öffentlichen Sittlichkeit durchzusetzen. In der Fortsetzung mönchisch-asketischer Stimmung herrschten auch in hussitischen Kreisen negative Anschauungen über das Verhalten zum Staat, indem an die Stelle des Kirchengesetzes die Heilige Schrift als Gesetz Christi treten sollte. Überall aber, wo sich mit starker Spannung des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt die gesetzliche Behandlung der Schrift als göttlich kodifizierten Kanons der äusseren Lebensführung verband, musste auch ohne mönchische Nachwirkungen die altkirchliche asketische Stimmung wiederkehren, die Eid, Kriegsdienst und Übernahme von Ämtern als Befleckung mit der Welt ausschloss, so bei böhmischen Brüdern und Anabaptisten. In den modernen Verhältnissen ist in einer Reihe von Ländern ein rein negatives Verhalten zum Staatsleben dadurch unmöglich geworden, dass die Selbstverwaltung die Übernahme von Ämtern, die allgemeine Wehrpflicht den Kriegsdienst unvermeidlich auferlegt. Mennoniten, die sich dem nicht durch Auswanderung entzogen, haben sich in dieser oder jener Form milden Anforderungen gefügt; Nazarener sind in ernste Konflikte passiven Widerstands mit der Staatsgewalt gekommen. Ohne die Konsequenzen praktischer Konflikte, sondern mehr in Form der Zurückziehung vom öffentlichen Leben, hat der herrnhutische und der württembergische biblische Pietismus (in neuerer Zeit Beck und Kübel) eine negative Stimmung des Verhaltens zum Staat gepflegt.

Ein negatives Verhalten zum Staat befolgte der schöngeistige Individualismus Nietzsches. Die politischen und wirtschaftlichen Dinge sind es nach ihm gar nicht wert, dass sich die begabtesten Geister mit ihnen befassen, sondern sind Arbeitsgebiete für geringere Köpfe. Die auf die Fragen des öffentlichen Wohls verwandte Mühe verschlingt eine solche Menge von Arbeitskraft, dass das politische Aufblühen eines Volkes die geistige Verarmung unvermeidlich nach sich zieht. „Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist.“ (Kaatz, Nietzsche II, 41 ff.) Mag es in Einzelfällen zutreffend sein, dass das Interesse für politische Fragen die geistige Ausbildung

beeinträchtigt, so gilt doch für die Gesamtlage die Beobachtung, dass die Beschränkung des Gesichtskreises auf schöngeistige Interessen das öffentliche Leben in kleinbürgerlicher Philisterhaftigkeit festhält, dass dagegen die Erschliessung für die grossen Fragen der Politik und des Wirtschaftslebens das Geistesleben des Volks auf eine ungleich wertvollere Höhenlage stellt. Man vergleiche doch einmal die Gesellschaft im Anfang des 20. mit der im Anfang des 19. Jahrhunderts, um die Erhebung des deutschen Volks zu würdigen; man vergleiche die kleinen deutschen Residenzen nach 1866 mit dem vorhergehenden Zustand, um zu sehen, dass „eine einseitig literarische Existenz“ für ein grosses Volk eine Herabdrückung der Geisteskultur in sich schliesst.

3. Ein positives Verhalten zum Staat ist erst begründet durch die Reformation, indem Luther die falsche Fassung des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt aufhob und den Staat, obwohl der irdischen Welt angehörend, als Gottes Ordnung oder Stiftung (gleich der Familie, wenn die Obrigkeit als „gemachte“ sich auch von der Auktorität der Eltern als „selbstgewachsener“ unterscheidet) erkannte. Hiernach ist die Erfüllung der bürgerlich-staatlichen Pflichten ebenso Erfüllung des ethischen Gotteswillens wie die aller andern göttlichen Gebote, und ebenso wie die Befolgung der Moral überhaupt ist die Beobachtung der staatlichen Anforderungen für den Christen ein Gottesdienst; Staatsbeamte und Kriegsleute können also ebenso „seligen Standes sein“ wie die Träger anderer Berufsarten. Allerdings lässt sich, wie wir gesehen haben, auf katholischem Boden mit der Anerkennung des Staats als göttlicher Ordnung ein negatives Verhalten zum Staat verbinden, aber doch nur vermöge der Verabsolutierung der äusseren Kirche, der als hierarchischer Organisation direkte göttliche Einsetzung zugeschrieben wurde. Indem Luther diese Apotheose der Kirche aufhob, wurde ihm der Staat die höchste menschliche Ordnung, aber nicht in dem Sinne der antiken Verabsolutierung des Staats, sondern in Unterordnung unter den massgebenden ethischen Gotteswillen, der dem Staat als „menschlicher Schöpfung“ (1. Petr. 2,13) doch nur eine relative Auktorität verleiht, die der Gottes und Jesu Christi nachsteht. Immerhin, ist der Staat — der einzelne, konkrete Staat mag so mangelhaft und besserungsbedürftig sein wie er will — göttlicher Ordnung, und hat sein Bestand göttliche Notwendigkeit, so ist auf Grund des Willens Gottes und gemäss der Norm Jesu Christi positive Anerkennung der Staatsordnung Christenpflicht.

Gegenüber der weit verbreiteten Undankbarkeit gegen den Staat, Verständnislosigkeit für seinen Wert und Abneigung gegen tätige Leistungen für ihn ist daran zu erinnern, dass die Einsicht in die Bedeutung eines geordneten Staatslebens meist nur durch Vergleich mit chaotischen oder ungeordneten Verhältnissen oder despotischen Willkürherrschaften verdeutlicht wird, in denen es an jeder Sicherheit des Lebens und Eigentums gebricht. Der ethisch Gebildete aber weiss den Staat als Grundlage, Bürgerschaft und Gewähr der Existenz, der Freiheit und Wohlfahrt. Schon die Lebenserhaltung, sodann die Herstellung menschenwürdiger Zustände und besonders die Ausbildung edlerer Kultur ruht auf staatlicher Ordnung. Rein negatives Verhalten gegen den Staat ist also an und für sich Inhumanität und Barbarei. Aufgabe des Staats ist aber nicht bloss, einem vereinzelten Zweck zu dienen, sondern durch Herstellung geordneter Zustände die Verfolgung aller menschlichen Zwecke zu ermöglichen. Daher ist schon Gleichgültigkeit gegen den Staat, wenn sie nicht als Erzeugnis der Gedankenlosigkeit verzeihlich wird, als Erzeugnis verblendeten egoistischen Selbstdurchsetzungstriebes ein Zeichen ethischer Ungesundheit. Jede ethische Individualität von etwas Denk- und Urteilkraft muss sich dem Staat gegenüber zu dankbarer Anerkennung, freudiger Mitwirkung zur Erhaltung des Staatswesens, williger Hingebung zur Mitarbeit an der Wohlfahrt des Ganzen, Stärkung der Gesetze, Stützung der Rechtsordnung verbunden wissen.

§ 93.

**Das Verhalten des Staats zu den Christen.**

Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus. Frankfurt 1847. Bluntschli, Geschichte des Rechts der relig. Bekenntnisfreiheit. Elberfeld 1867. Köhler, Die Staatslehre der Vorreformatoren. Jahrb. f. d. Th. 1874. Krauss, Toleranz. J. f. d. Th. 1874. Braun, Gewissensfreiheit u. kirchl. Ordnung. Stuttgart 1893. Rieker, Die Stellung des modernen Staats zur Rel. und Kirche. Dresden 1894. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs. L. 1900.

Da der Christ sich zu positiver Mitwirkung am Aufbau des Staatslebens berufen weiss, da er in demselben die Anerkennung des Rechts der Persönlichkeit, der Selbständigkeit der Familie und der Freiheit des religiösen Bekenntnisses zur Durchsetzung bringen soll, da er ferner vom Staat den Schutz der christlichen



Kirche, die Pflege öffentlicher Moral und die Förderung aller Kulturinteressen erwarten kann, ist es Aufgabe dahin zu wirken, dass der Staat den an ihn zu stellenden Anforderungen genüge. Richten sich die meisten Bemühungen darauf, die Wehrkraft, den Wohlstand, die industrielle Leistungsfähigkeit zu steigern, die Gesetzgebung, die soziale Gliederung oder das Verfassungsleben auszubauen, so muss das Bemühen des Christen besonders darauf gerichtet sein, die religiösen und sittlichen Kräfte zu stärken. Da die Art der Gesetzgebung, der Verwaltung, der Rechtspflege auf die Geltung des Christentums günstig oder nachteilig wirken kann, muss der Christ nach dem Mass seiner sozialen Stellung und Geltung eine Art der Staatsleitung kräftigen, durch die das Gemeinwesen so geordnet und regiert wird, dass die christliche Religiosität sich in freier Bewegungsfähigkeit entfalten könne.

1. Kann das Christentum unter jeder Staatsform gedeihen, so soll der Christ es nicht dadurch schädigen, dass er es willkürlich mit einer bestimmten, vielleicht gar geschichtlich überwundenen, Staatsform identifiziert. Solche falsche Vermischungen wirken abstossend auf Vertreter anderer politischer Anschauungen und haben oft für die Kirche empfindliche Rückschläge zur Folge.

Der Hass der Independenten gegen das Königshaus der Stuarts hat sich nach der Restauration des Königtums an ihnen schwer gerächt.

Die Verteidigung des Absolutismus wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts von manchem unter christliche Anforderung gestellt, als wenn das Christentum jenes veraltete politische Prinzip in sich schlösse! Keiner hat die Verkehrtheit der Verquickung von Christentum und Politik klarer erkannt als Hundeshagen.

Am schlimmsten ist in dieser Beziehung mit dem sogen. Legitimitätsprinzip gesündigt. Als politisches Prinzip hat dasselbe mit der Religion gar nichts zu tun. Nach Röm. 13,1 ff. ist jede bestehende Obrigkeit von Gott und als solche von dem Christen anzuerkennen; der Christ als Christ hat sich von den Kämpfen über die Frage der berechtigten Obrigkeit zurückzuhalten. Die Vertretung des Legitimitätsprinzips bezeichnet nicht eine religiöse, sondern eine politische Stellungnahme. Bei dieser ist aber oft die Frage aufgeworfen, ob moralische Gründe für sie entscheiden. Das wäre aber doch nur dann der Fall, wenn ein Fürstenthron unter den Gesichtspunkt des Privatbesitzes fiele; aber diese Beurteilung ist falsch. Depossedierte Fürsten müssen für ihren Privatbesitz entschädigt werden. Aber ein Volk ist kein Privateigentum. Und moralisch kommt auch in Betracht, ob sich Fürsten der Stellung, als „erste Diener des Staats“ zu regieren, unwert gemacht haben. Es gibt nicht bloss ein Recht der Fürsten, sondern auch der

Völker. Sind Throne durch das Recht der Eroberung oder durch berechnete nationale Einheitsbestrebungen und durch unmoralische Selbstentwurzelung erledigt, so ist das Legitimitätsprinzip gegenstandslos. Dagegen hat es sein Recht, wenn ein Fürstenhaus einem brutalen Raubkriege oder einem frivolen ideenlosen Aufruhr zum Opfer gefallen ist. Aber auch in diesem Fall kann in jung entstandenen Staaten von demselben kaum die Rede sein. Nur bei alteingesessenen Fürstenhäusern kommt es zur Anwendung. Und da lässt sich ein gewisses religiöses Interesse begreifen, weil die Entwurzelung derselben in der Regel mit Veränderungen der kirchenpolitischen Lage verbunden ist. Aber diese deckt sich nicht ohne weiteres mit den Interessen des Christentums. Der Christ, als zu politischer Stellungnahme berechtigt, kann natürlich auch politisch für ein Legitimitätsprinzip eintreten; aber das darf nicht unter angeblich religiöser Stellungnahme geschehen. Vergl. Brockhaus, Das Legitimitätsprinzip. L. 1868.

Ebensowenig wie eine bestimmte Staatsform fordert das Christentum eine bestimmte Regierungsform; es gestattet also die Zugehörigkeit zu sehr verschiedenen Parteien.

Aber wie das Christentum die staatliche Ordnung des Gemeinwesens für gottgewollt erklärt, wie es geregelte Zustände für das Gedeihen von Religiosität und Moralität fordert, so hat es ein selbsteigenes Interesse an dem geordneten und ungestörten Bestand der Verhältnisse. Wie es überall von Barbarei zu echter geistig-sittlicher Kultur weiterführt, ja selbst die höchste Kultur des menschlichen Geisteslebens bringt, so braucht es für die Ausgestaltung edelster christlicher Gesittung die zuverlässige Ordnung eines sich gleichmässig entwickelnden Staatswesens. Wahre Frömmigkeit macht darum konservativ im besten Sinne des Worts, konservativ nicht im Sinne irgend einer Standes-selbstsucht oder des Festhaltens veralteter Einrichtungen oder der Begünstigung der Stagnation, sondern in dem Sinne der Aufrechterhaltung der Auktorität, der Verhinderung jeder gewaltsamen Umwälzung, der friedlichen Anbahnung von Reformen und der Basierung aller Verhältnisse in den geistig-sittlichen Potenzen des Christentums. Wie öffentliche Einrichtungen den Bestand des Christentums untergraben können, so können andere denselben stützen. Christenpflicht ist es, solchen Institutionen zur Geltung zu verhelfen, welche den Fortgang des christlichen Lebens zu stützen und zu fördern geeignet sind.

2. Ist vom Staat die Anerkennung der Persönlichkeit zu fordern, so muss er ihr Selbstbestimmungsrecht achten und sicherstellen. Dieser Grundsatz, der in den modernen Kulturstaaten

formell durchgesetzt ist, hat seine wichtigste Anwendung auf die Gewissensfreiheit, in religiöser Hinsicht auf die Glaubensfreiheit.

Gewissensfreiheit besteht darin, dass kein Zwang auferlegt oder geduldet wird, der den zur Fähigkeit und Kraft der Selbstbestimmung durchgereiften Menschen nötigen würde, etwas zu tun, was durch das Gewissen verurteilt wird. Diese Freiheit persönlicher sittlicher Selbstentscheidung wird für unzählige Menschen alle Tage durch den Druck der Verhältnisse beeinträchtigt. Aber in der gegenseitigen Beeinflussung durch die soziale Schiebung wird der äussere Zwang weniger empfunden. Dagegen wirkt der Druck staatlicher Gewalt auf viele als unerträgliche Last und ruft die Gegenwirkung aller Persönlichkeiten von individuellem Eigenwert wach.

Glaubensfreiheit ist nicht bloss die Fähigkeit des Individuums, sein Verhältnis zu Gott nach freier Selbstbestimmung zu ordnen, sondern das staatlich sichergestellte Recht, auch in Abweichung von der Mehrheit oder dem durch die Regierung Begünstigten, seiner eigenen religiösen Überzeugung leben und sie öffentlich vertreten zu dürfen.

Die römisch-katholische Kirche erkennt vermöge der angeblich göttlichen Auktorisation des hierarchischen Absolutismus weder eine sittliche noch religiöse Freiheit des Individuums an — ja nicht einmal eine Denkfreiheit. Noch Pius IX. hat im Syllabus 1864 die Glaubensfreiheit für Wahnsinn erklärt.

Da alle Religion Gemeinschaftsform annehmen muss, ist die Glaubensfreiheit als lediglich individuelle noch nicht Glaubensfreiheit im eigentlichen Sinne, sondern diese fordert notwendig Religionsfreiheit, d. h. das staatlich sichergestellte Recht der Religionsgenossen, sich zu Gemeinden zusammenzuschliessen, unbeeinträchtigt ihren Gottesdienst zu üben und ihre Überzeugung öffentlich zu bekennen. Glaubensfreiheit wie Religionsfreiheit liegt ursprünglich in der Grundanschauung des Christentums beschlossen, dessen Botschaft sich lediglich an die freie Urteilsbildung und Willensentscheidung wendet und die Hinwendung zu Christo der individuellen Selbstbestimmung überlässt: ja da der Glaube nur Wert hat als persönlicher, ist sogar äusserer religiöser Zwang als dem Wesen des Christentums widersprechend zu verwerfen. Im Gegensatz zum Judentum wie zum Heidentum war die Glaubensfreiheit urchristliche Forderung, von den Aposteln durch ihr gesamtes Wirken vertreten, von den Apologeten prinzipiell der Unterdrückung entgegengehalten, von den Märtyrern im Tode besiegelt. Die Forderung der Religionsfreiheit für sich selbst und die eigene Gemeinschaft sollte auch ihre Gewährung an andere zur Folge haben. Tatsächlich üben Religionsgesellschaften, die für sich Freiheit gefordert haben, sowie sie zur

Herrschaft gelangen, in der Regel die Unduldsamkeit. Die katholische Kirche übte diese (nachdem sie sie im Innern schon seit dem 2. Jahrhundert geübt hatte) gegen das Heidentum seit dem 4. Jahrhundert. Und der römische Katholizismus verband die fanatischste Unduldsamkeit mit seinem System, nach dem er ausserchristlichen Religionen gegenüber zwar ein gewisses Mass von Zurückhaltung in der Anwendung von Gewalt üben konnte, von ihm abweichenden christlichen Religionsgemeinschaften aber nicht das geringste Existenzrecht zugestand.

Überall, wo die Religion mit dem Volkstum zusammenfällt, ist Religionsfreiheit ausgeschlossen. Die alte Welt kennt daher solche nicht, weder im Judentum noch im Heidentum. Andererseits aber kennt sie auch nicht die Ausschliessung der Religionen fremder Völkerschaften. Die Völkermischung im römischen Reich hatte daher auch Religionsmischung zur Folge, ohne dass durch sie die absolute Geltung der herrschenden Staatsreligion im Prinzip aufgehoben gewesen wäre. Nachdem die römischen Kaiser im 4. Jahrhundert christlich geworden waren und das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatten, übernahmen sie für die Reichskirche die absolute Geltung der Staatsreligion aus der antiken Gesetzgebung. Aber diese Übernahme der antiken Intoleranz war dadurch vermittelt, dass die katholische Kirche seit ihrer Entstehung im 2. Jahrhundert den fanatischen Geist unduldsamer Gewaltsamkeit im eigenen Innern entwickelt hatte. Die Idee der katholischen Kirche beruhte auf den Vorstellungen, dass die Kirche Christi Eine sei, dass alle Häretiker vom Heil ausgeschlossen seien, und dass die Einheit der Kirche Einheit der Lehre und der bischöflichen Organisation in sich schliesse. Darum steht der Fanatismus schon an der Wiege der altkatholischen Kirche. Indem im 3. Jahrhundert der Hierarchismus die Idee der Herrschaft der Weltkirche in verweltlichenden Gemeinden pflegte, wurde die innere Geisteskraft abgelöst durch äusseren Druck, und die kirchlichen Kämpfe bekamen in steigendem Masse das Gepräge gewaltsamen Niederrennens des Gegners. Im vierten Jahrhundert aber wurden aus den Glaubenskämpfen Kämpfe um objektiv geltende Institutionen und Doktrinen. Und sowie es in der Religion sich wesentlich um objektiv Geltendes zu handeln scheint, wird — über die Köpfe der Einzelnen hinweg — in der Herstellung der Kirchenherrschaft und des Dogmas die Gewalt geübt, welche die Geltung des Systems durchsetzt.

Konstantin d. Gr. hat den Gedanken der Religionsfreiheit erfasst, war aber viel zu sehr von dem antiken Gedanken der Stützung des Staats auf die Staatsreligion erfüllt, als dass er nicht zur Bevorzugung einer privilegierten Religion hätte fortgehen sollen. Die von Julian, dem „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“, proklamierte Religionsfreiheit wirkte nicht mit der Kraft eines klärenden Prinzips, weil sie lediglich im Dienst christentumsfeindlicher Restaurationsbestrebungen



stand. Aber seine Nachfolger Jovian und Valentinian I. haben sie mit prinzipieller Klarheit durchgeführt. Schon Valens jedoch vermochte sich nicht zu ihr zu erheben. Und Gratian hat sie 376 — wie es scheint, unter dem Einfluss des Ambrosius — vernichtet, — zu unermesslicher Schädigung des Christentums und des römischen Reichs.

Die Religionsfreiheit ist eine Errungenschaft der deutschen Reformation. Hieran ändert nichts die Tatsache, dass sich dieselbe im Reformationszeitalter im Kampf mit dem römischen Absolutismus noch nicht sofort durchsetzen konnte. Aber Luther hat in Erneuerung der urchristlichen Grundanschauung des Rechts der Persönlichkeit das Prinzip der Religionsfreiheit mit religiöser Klarheit vertreten. Dass dieses nicht gleich praktisch werden konnte, lag daran, dass die Kirchenbesserung, um sich überhaupt behaupten zu können, die gegnerische Unduldsamkeit mit gleichen Waffen bekämpfen musste, da Gewährenlassen des Gegners dessen Vernichtungstendenz freiliess; ferner daran, dass das Anschauungsbild der Reformatoren von der Einheit der Kirche des mittelalterlichen Gedankens der äusseren Einheit der Organisation und der Lehre noch nicht ledig geworden war, entscheidend daran, dass der Gedanke der Reformpflicht der christlichen Obrigkeit noch nicht gegen den der Religionsfreiheit abgegrenzt war. So konnte sich das reformatorische Prinzip der Glaubensfreiheit praktisch erst allmählich auswirken, zuerst in Form einer gewissen Duldung, dann in Form einer gewissen Gleichberechtigung der Konfessionen. Diese, wenn auch noch mit territorialer Abgrenzung, kam für Deutschland im westfälischen Frieden 1648 zu staatsrechtlicher Geltung, nachdem der Katholizismus im dreissigjährigen Kriege seine Unfähigkeit, den Protestantismus gewaltsam zu vernichten, hatte zugestehen müssen. Schon viel früher hatte der unitarische König Johann II. von Siebenbürgen in seinem Lande Glaubensfreiheit verkündigen lassen (1568). Das Edikt von Nantes (1598) gab den Hugenotten wenigstens für einige Zeit staatliche Existenzberechtigung. Und die Kongregationalisten Englands haben Duldung nicht bloss für sich gefordert, sondern auch, wie sie in der Herrschaft waren, gegen andere geübt. In den Niederlanden, die sich in blutigen Kämpfen die Freiheit errangen, erwuchs den Kämpfen ein gewisses Verständnis für das Recht jeder Überzeugung. Dem dreissigjährigen Kriege, in dem das religiöse Interesse verdampfte und verdunpfte, folgte in Deutschland eine Erschlaffung der harten Ausschliesslichkeit. Und wenn Territorien verschiedener Konfessionen vereinigt wurden, erwies sich die Ausführung des



Grundsatzes *cujus regio ejus religio* mehr und mehr als dem Zeitgeist widersprechend, wie denn schon im Anfang des 17. Jahrhunderts der brandenburgische Staat Katholiken Religionsfreiheit gewährt hatte. Friedrich der Grosse führte sie in der preussischen Monarchie durch. Bahnbrechend für politische und religiöse Freiheit wirkten die nordamerikanischen Kolonien, in die independentische Pilgerväter ihre Überzeugung retteten. Und mit unter dem Einfluss Nordamerikas nahm die französische Revolution die Selbständigkeit religiöser Überzeugung unter die Menschenrechte auf. Seit den napoleonischen Kriegen ist dann der Grundsatz, dass das religiöse Bekenntnis keinen Unterschied in der bürgerlichen Stellung und in den politischen Rechten begründen darf, und dass jede Religionsgesellschaft, die nicht unsittliche oder staatsgefährliche Lehren vertritt, ihren Kultus vollziehen darf, Schritt für Schritt in die Gesetzgebung der Kulturstaaten übergegangen, freilich nur so, dass sich die Religionsfreiheit in den katholischen Staaten mühsam den Boden zuerst gesetzlicher Geltung, dann auch praktischer Durchführung erkämpfen musste und noch muss. Vermöge der prinzipiellen Trennung von Kirche und Staat üben die nordamerikanischen Freistaaten die ausgedehnteste Religionsfreiheit. In den europäischen Kulturstaaten nimmt fast durchweg eine christliche Kirche oder eine Mehrzahl christlicher Konfessionen durch staatliche Unterstützung eine privilegierte Stellung ein, wonen kleinere Parteien Anerkennung oder auch nur Duldung geniessen. Rechtfertigt sich eine solche Ordnung des Verhältnisses durch den geschichtlichen Entwicklungsgang, so ist doch die Religionsfreiheit da noch nicht durchgeführt, wo die Öffentlichkeit der Kultusübung und die Bewegungsfähigkeit der Ausbreitung noch beschränkt wird, wie in Österreich und Spanien. Russland gewährt Duldung, verharret aber in der altertümelnden Identifizierung des Russentums mit der morgenländisch-orthodoxen Kirche.

Der aus dem dreissigjährigen Kriege hervorgegangene Indifferentismus wird illustriert durch den Bau der Konkordienkirche in Mannheim, welche der reformierte Kurfürst von der Pfalz Karl Ludwig 1677 für Reformierte, Lutheraner und Katholiken gründete und 1680 durch Geistliche der drei Konfessionen einweihen liess. (Vierordt, Gesch. der evang. Kirche in Baden. Karlsruhe 1856. 2. B.). Dieselbe Tendenz auf Abschleifung und Ausgleichung der Gegensätze fand im 17. Jahrhundert ihre Pflege in der Schule Calixts.

Die Anbahner der Aufklärung wurden zu einem grossen Teil Wortführer der Gewissensfreiheit. Thomasius († 1728) weckte in weiten Kreisen den Sinn für Toleranz und betätigte ihn im Eintreten für den Pietismus. Voltaire, sonst ein lediglich zerstörender Geist, hat sich wenigstens durch sein entschiedenes Eintreten für religiöse Duldung ein positives Verdienst erworben. Lessing vertrat sie in dem Interesse eines kosmopolitischen Rationalismus, und Mendelssohn ging mit ihr in dem Sinne reformjüdischer Allerweltsreligion hausieren. Dieser Aufklärung galten nicht bloss die Unterschiede der Konfessionen, sondern auch die der Religionen als veraltet und abgetan. Damit war nicht nur die Zeit der Duldung, sondern die der Religionsfreiheit angebrochen.

Eine Grenze der Glaubensfreiheit sollte nur die Untergrabung der Sittlichkeit und die Gefährdung des Staatswohls sein. Aber diese Grenze ist fliessend. Man könnte nach ihr den ultramontanen, jesuitischen Katholizismus ausschliessen, da die jesuitische Moral in vielen Punkten geradezu unsittlich ist; ja man kann nach ihr den römischen Katholizismus selbst bekämpfen, da die Klosterinstitutionen gesunder Sittlichkeit und ihre Ausdehnung den Staatsinteressen widersprechen, und da die hierarchischen Ansprüche des Kurialismus, der dem Papsttum das Recht zuschreibt, die Untertanen vom Treueid zu entbinden, staatsgefährlich sind. Locke trat für die Duldung aller Kirchen ein, die den Bestand des Staats nicht bedrohen, und schloss darum diejenigen, welche den Eid nicht respektieren, also die Atheisten, von ihr aus. Sicher ist das ein berechtigter Gesichtspunkt. Ein völlig freies Gewährenlassen des Mohammedanismus ist ferner gar nicht möglich, da zu demselben Polygamie und Sklavenhandel gehören. Bei dieser Sachlage sind die Staaten gezwungen, von dem Gesamtgehalt der verschiedenen Religionssysteme abzusehen und unbekümmert um die religiöse Überzeugung des Einzelnen die Normen zu bestimmen, an die sich die Staatsbürger zu binden haben. Dass sich in ihnen viele beeengt fühlen, ist unvermeidlich. Die Staaten sind ferner gegenüber dem Katholizismus, dessen Dogma feste kirchliche Grundsätze über das Verhältnis zum Staat enthält, in dem Nachteil, dass, da sie ihn nicht ganz ausschliessen und noch weniger seine die Selbständigkeit des Staats aufhebenden Grundsätze acceptieren können, ihre Kirchenpolitik zur Prinziplosigkeit verurteilt ist. Die Gesetzgebung ist darum in bezug auf die Stellung der religiösen Bekenntnisse im Staatsleben in unaufhörlicher Bewegung.

Die wissenschaftliche Ethik kann als Schranken des Rechts auf Glaubensfreiheit nur feststellen,

1) dass jemand, der keiner monotheistischen Religionsgesellschaft angehört, von der Fähigkeit der Eidesleistung, also auch von allen Ämtern, die einen Eid erfordern, ausgeschlossen sein sollte,

2) dass die Vertretung und Verbreitung unsittlicher Grundsätze, welche auf die Gesellschaft zersetzend wirken, Jesuitismus, Libertinismus, Anarchismus von der Duldung ausschliessen sollten, und dass Religionsgemeinschaften, welche die Vielweiberei pflegen, wie Islam und Mormonismus, des staatlichen Schutzes verlustig machen sollten, wenn auch der Glaube des Einzelnen ebensowenig zu belästigen ist, wie die Gemeindeerbauung zu hindern,

3) dass gegen religiöse Systeme, die ihren Anhängern politische Herrschaftsprinzipien in Form des Dogmas zur Gewissenssache machen, wie den römischen Katholizismus und den Islam, ausreichende staatliche Kautelen getroffen werden müssen,

4) dass in den Schutz der persönlichen Glaubensfreiheit auch der Schutz gegen den kirchlichen Terrorismus solcher Religionsgesellschaften aufgenommen wird, welche die ihnen gewährte Bewegungsfähigkeit zur Knechtung ihrer Mitglieder missbrauchen.

Auf Grund der Lehre vom allgemeinen Priestertum hat Luther — sachlich völlig richtig — allen Christen, je nach Stand und Beruf, besonders also den Fürsten ein Reformationsrecht und eine Reformationspflicht zugeschrieben, nirgends kräftiger als in der Schrift an den christlichen Adel. Er knüpfte mit dieser Anschauung an die katholische Lehre an, welche die Macht der Fürsten für die Durchführung des Willens Gottes im Dienst der kirchlichen Auktorität in Anspruch nahm, nur dass er vermöge der Erkenntnis der Willküranmassung der „geistlichen Gewalt“ den Willen Gottes im Worte Gottes ausgedrückt fand. In Luthers Zeit stand ja die Anschauung der christlichen Pflichten der christlichen Obrigkeit völlig fest; er betrachtete ferner ursprünglich die Kirchenverbesserung als eine gemeinsame Aufgabe der ganzen Christenheit, der sich auf Grund der von der römisch-katholischen Kirche anerkannten Normativität des Wortes Gottes auch der Klerus zu fügen hätte. Melanchthon war mit diesen Grundsätzen völlig im Einklang; er vertrat in der Epitome das Programm: *principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur.*

Da sich aber die Bischöfe und Fürsten zum grossen Teil der an sie gestellten Anforderung entzogen, richtete sich an die staatlichen Gewalten, welche in der katholischen Hierarchie den Willen Gottes repräsentiert sahen, wenigstens die Forderung, das Evangelium nicht zu unterdrücken und den klerikalischen Übergriffen zu wehren.

Seitdem in der neueren Zeit nun aber die Regierungen als solche nicht mehr den Anspruch auf christlichen Charakter erheben, ist das *jus reformandi* reduziert auf Zurückweisung kirchlicher Prätionen in Wahrung der staatlichen Interessen und auf Eingriffe in diejenigen kirchlichen Selbstentfaltungsbestrebungen, gegen welche der Staat des Selbstschutzes und die Freiheit der Staatsbürger des staatlichen Schutzes bedarf. In dieser Hinsicht sind fortwährende Eingriffe der Staatsregierungen in das Leben der römisch-katholischen Kirche unvermeidlich. Denn zur Freiheit der Kirche in ihrem Sinne gehört ungehemmte Herrschaft über alle ihre Glieder nebst Anwendung aller Zuchtmittel, ungehemmte Aufsicht über das Schulwesen, ungehemmte Ausdehnung der kirchlichen Organisation, der Ordensniederlassungen, des Kirchenvermögens, der Propaganda, ungehemmtes Sichgeltendmachen im öffentlichen Leben durch Prozessionen, Aufstellung von Bildwerken u. s. w., auch ungehemmte Inanspruchnahme der staatlichen Machtmittel zum Zweck der Seelenleitung. Da diesen Ansprüchen an die katholische Kirchenfreiheit kein Staat, der den Grundsatz der Religionsfreiheit vertritt, entsprechen kann, so sind alle Regierungen, welche die Selbständigkeit des Staats vertreten, unaufhörlich zu Gegenwirkungen gegen die hierarchischen Tendenzen gezwungen, welche der römische Katholizismus als unberechtigte Eingriffe in sein inneres Leben empfindet. In dieser Hinsicht bleibt also das *jus reformandi* in Permanenz.

Zum Schutz gegen Vergewaltigung durch staatlichen und kirchlichen Zwang muss in neuester Zeit der Schutz der Gewissens- und Glaubensfreiheit gegen Vergewaltigung durch glaubenslose Haufen und christentumsfeindliche Agitatoren hinzukommen. Und dieser schonungslosen Misshandlung sind viele gegenwärtig schutzlos preisgegeben, weil der Staat durch eine falschem „Liberalismus“ entsprungene Gesetzgebung der ausreichenden Handhaben gegen die innere Auflösung beraubt ist.

3. Kein Staat besteht nur durch äussere Machtmittel; auch die Nationalität an sich sichert auf die Dauer seinen Bestand nicht. Sondern die Kraft des Staats wurzelt in geistig-sittlichen und religiösen Potenzen. Wahre Staatsklugheit muss also darauf bedacht sein, die Wurzeln der Kraft gesund und frisch zu erhalten.

Napoleon I. verstand in glänzender Weise, alle äusseren Faktoren der Macht zu berechnen, aber ihm fehlte jedes Verständnis für die geistig-sittlichen Faktoren, und daran ist er zugrunde gegangen.

Die festeste Grundlage hat der Staat in der Kraft und Reinheit religiöser Gesinnung. Darum kann der Staat zur Religion ein Verhältnis nicht nur der Duldung und Anerkennung, sondern auch der Pflege und Begünstigung eingehen. Indem im Anfang des vierten Jahrhunderts, bei der allgemeinen Verwirrung im

römischen Reich, bei dem fortwährenden Wanken des Throns durch die Umwälzungen der ihre Macht fühlenden Legionen, bei der Herrschaft der Treulosigkeit unter Herrschenden und Beherrschten, Konstantin vor der Frage stand, worauf er den in Auflösung begriffenen Staat stützen sollte, bot sich ihm das Christentum, mochte sich dieses von seiner Quelle damals auch schon noch so weit entfernt haben, als der einzige moralische Faktor von wirklicher Tragkraft. Und so wurde durch Konstantin und seine Nachfolger analog der antiken Einheit von Nation und Religion das Verhältnis des römischen Staats zum Christentum begründet, wonach das Reich als christlicher Staat, die katholische Kirche als römische Reichskirche erschien.

Auch nach dem Zerfall des römischen Reichs blieb nicht nur im oströmischen Kaisertum, sondern auch in den neu sich organisierenden Gebilden die enge Verbindung von Staat und Kirche bestehen, nach der sich die Staaten als christliche Staaten wussten. Die Verbindung hat auf verschiedenem Boden und in verschiedenen Zeiten wechselnde Formen angenommen; aber die Verbindung selbst ist bis in die Neuzeit geblieben. Dem konfessionellen Staat, wie er aus dem Reformationszeitalter hervorging, folgte mit dem Aufkommen der Toleranz allmählich der paritätische; mit der fortschreitenden Einführung der Religionsfreiheit begann aber die Herausbildung des konfessionell, ja des religiös indifferenten. Die meisten europäischen Staaten räumen zwar noch einer Kirche oder mehreren Kirchen eine bevorzugte Stellung ein. Aber wenn der Staat (der Juden und Heiden in den höchsten Staatsstellungen haben kann) sich nicht mehr mit einer Kirche, auch nicht mit dem Christentum identifiziert, ja, wenn er allen Religionen gleiches Existenzrecht gewährt wie der Religionslosigkeit, so ist die Frage, ob von „christlichem Staat“ noch die Rede sein kann. Diese Frage wird nicht nur historisch, sondern prinzipiell verneint von Philosophen wie Kant, welche die reine Idee des Rechtsstaats durchführen wollen, und von solchen Theologen, die den Begriff des „christlichen Staats“ einem hölzernen Eisen gleichstellen (Beck, Hofmann, Frank). Hierbei ist die Anschauung die, dass christlich nur Personen sind, die durch die Bekehrung Christo angehören, dass aber weltliche Institutionen weder christlich noch unchristlich sind, dass also auch ebensowenig wie von christlicher Mathematik oder Geographie von einem christlichen Staat die Rede sein kann; man macht geltend, dass falsche Vermischungen von Reich Gottes und Welt die Reinheit des Christentums beeinträchtigen und darum



dem Christentum schädlich sind. Diese Anschauung wäre richtig, wenn der Staat eine so fest umgrenzte Grösse wäre, wie die Mathematik und die Geographie. Der Staat ist aber etwas Fliessendes, das sehr mannigfaltige Formen annimmt und je nach dem Geist, der durch Regierende und Regierte in die betreffende Form gegossen wird, einen wechselnden Charakter gewinnt. Wenn es christliches Familienleben und christliche Kunst gibt, so kann es auch, vorausgesetzt, dass das Gemeinwesen in seinen verschiedenen Gebieten sauerteigartig von gläubigen Persönlichkeiten mit christlichem Sinn und Leben durchdrungen wird, christlichen Staat geben. Die Frage ist hiernach keine rein theoretische, sondern auch eine historisch-praktische. Natürlich sind Staaten, in denen man mit Bewusstsein und Willen von der Religion absehen will, wie die nordamerikanischen Freistaaten, nicht in demselben Sinne christlich wie Staaten, in denen man christliche Regierungsmaximen befolgen will. Und ebenso selbstverständlich sind Staaten, die grosse Bestandteile nichtchristlicher Bevölkerung enthalten, nicht in demselben Sinne christlich wie Staaten, in denen fast der ganze Volkskörper einer christlichen Kirche angehört. Es gibt ferner Staaten wie z. B. Frankreich, in denen keine christlichen Regierungsmaximen gelten, deren Politik aber im Bunde mit dem Katholizismus steht, die man also nicht als christliche Staaten und doch als katholische Staaten ansehen kann. Und wiederum kann ein Staat, wie die nordamerikanische Union, trotz scharfer Trennung des Staatlichen und Religiösen, weil die Mehrzahl der Bevölkerung aus Christen besteht, viel christlicher sein als ein katholischer Staat wie Spanien.

Lässt sich also die Frage, ob es christliche Staaten gibt, ebenso bejahen wie die Frage, ob es christliche Schulen gibt, so ist doch die Frage des „christlichen Staats“ nicht bloss eine des tatsächlichen Bestandes, sondern auch eine solche des Programms. Welcher Staat ist ein christlicher? Was ist wünschenswert: die Aufrechterhaltung und Durchbildung des christlichen Staats oder die deutliche Trennung des Staatlichen und des Religiösen?

Da das Christentum, wo es als lebendige Religiosität wirkt, die sauerteigartig umbildende Kraft seines Lebensinhalts entfaltet, können Staaten schon darum, weil die grosse Mehrzahl seiner Angehörigen aus Christen besteht, als christliche angesehen werden. In diesem Sinne pflegt man von christlichen Völkern und Staaten im Unterschied von heidnischen zu reden. Hierbei ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass in der innern wie in

der äusseren Politik solcher sogenannten christlichen Staaten recht viel Unchristliches geschieht. Unter „christlichem Staat“ im eigentlichen Sinne versteht man denjenigen, in dem das Christentum in vom Staat anerkannter öffentlicher Geltung steht und von der Regierung als privilegierte Religion geschützt und unterstützt wird, in der christliche Persönlichkeiten bestimmende und ausschlaggebende Geltung sowohl für die äussere Vertretung des Staats als für die Bestimmung der geistigen Atmosphäre des Innenlebens haben, und in dem man in Politik, Gesetzgebung und Verwaltung christliche Grundsätze gelten und herrschen lassen will. Von diesen drei Merkmalen ist das zweite und dritte unsicher und fliessend. Und infolge der Ausdehnung der Religionsfreiheit herrscht in den modernen Staaten ein Schwanken zwischen dem christlichen und dem interreligiösen Staat, wobei eine steigende Tendenz der Trennung von Kirche und Staat wirksam ist. Seitens des Unglaubens wird das Programm vertreten, der Staat bedürfe der Religion nicht, er könne die öffentliche Wohlfahrt fördern ohne Religion, die Religion sei Privatsache und habe mit dem öffentlichen Gemeinwesen (*res publica*) nichts zu tun, wie denn durch die Revolution das Programm verkündigt wurde: *P'état est athée et doit l'être*. Seitens des Glaubens wird die Verselbständigung der Kirche gefordert; und der Prozess der Bildung von Freikirchen scheint noch nicht abgeschlossen. So scheint es von seiten des Glaubens wie des Unglaubens unvermeidlich, dass eine deutlichere Abgrenzung des Staatlichen und des Religiösen erfolgen muss.

Beck erwartete chiliastisch den christlichen Staat als Ergebnis der Wiederkunft Christi, also als Christokratie, in der Menschliches und Göttliches, Weltliches und Überweltliches, also auch Religion und Politisches, Kirche und Staat sich durchdringen „unter dem gottmenschlichen Oberhaupt mit einer Verwaltung von ausgebildeten Gottesmenschen.“ Diese Idee, die von der Heiligen Schrift nicht geboten wird, aber den Bengel'schen Traditionen Württembergs entsprach, hielt er für die biblische des christlichen Gottesstaats, während sie tatsächlich im Gegensatz zum Augsb. Bek. Art. 17 mit der anabaptistischen auf einem und demselben Boden steht.

Trotzdem widerspricht vollständige Lösung der Verbindung nicht nur der Aufgabe der Kirche, die Christianisierung der Welt erstreben muss, sondern auch den Interessen des Staats, der in gesundem Selbsterhaltungstrieb sich gezwungen sieht, sich auf die Religion zu stützen. Religion ist nie blosse Privatsache.

Sie ist die entscheidendste innere Macht des öffentlichen Lebens. Ohne Religion hat weder die Sitte noch die Rechtsordnung noch die Sittlichkeit Bestand. Der Atheismus, wo er sich über sich selbst klar wird, erkennt weder Moralgrundsätze noch Recht und Gesetz an, und führt darum notwendig zum Anarchismus. Staatsmänner, die aus Kenntnis der Geschichte und Urteil über die Wirklichkeit Klarheit über die staatserhaltenden Faktoren haben, müssen darum notwendig den Bestand des Staats durch den Bestand der Religion zu sichern suchen. Da aber keine Religion Sittlichkeit, Recht und Gesetz so sicher fundiert wie die christliche, führt schon das wohlverstandene Staatsinteresse auf ein befreundetes Verhältnis zum Christentum und demgemäss auf das Programm des christlichen Staats (Baader). Stahls Theorie vom christlichen Staat, dass der Staat, weil göttlichen Ursprungs, auch eine göttliche Institution sei, welche die göttliche Offenbarung, also das Christentum durchzusetzen habe — also eine Theorie der Staatsauktoriät von oben herab — ist allseitig aufgegeben. Vielmehr lässt sich von christlichem Staat nur in dem Sinne reden, dass die grosse Menge der Staatsangehörigen aus Christen besteht, und demgemäss christliche Anschauungen und Überzeugungen für Gesetzgebung und Regierung massgebend werden.

Hundeshagen, Protestantismus. S. 327: „Nicht der ist der echte Staatsbürger, welcher das Gesetz erfüllt, sondern der, welcher es mit der rechten Gesinnung, Liebe, Hingebung, Aufopferung erfüllt, der sich in den streng abgemessenen Grenzen der Legalität nicht absolut genügt. Muss es also jedem Staat um stete Erneuerung und Mehrung der ihn tragenden und bewegenden sittlichen Grundkräfte zu tun sein, um die Herstellung einer echten, reinen, d. h. von Egoismus freien, auf das Allgemeine gerichteten staatsbürgerlichen Gesinnung, so tritt er damit schon von dem bloss legalen auf das sittliche Gebiet über.“ „Indem er die Sorge für die Erziehung, den Volksunterricht auf sich nimmt, so verlässt er schon damit die Sphäre des einseitigen Rechtsstaats.“ „Ist aber der ganze Umfang sittlicher Begriffe, auf dem die heutigen zivilisierten Staaten ruhen, ein Erzeugnis des Christentums, und kann überhaupt die echte Sittlichkeit nur einerlei Art sein, so hat auch der Staat die edelste Nahrung für seine fernere Existenz nur von fortdauernder Einwurzelung in den Elementen der christlichen Religion zu erwarten.“

Gegenwärtig vollzieht sich die Verbindung des Staats mit der Kirche in folgenden Momenten:

1) Ernennung der die Kirche leitenden Persönlichkeiten durch das Staatsoberhaupt (wenigstens formell, tatsächlich oft durch

die Staatsregierung oder Vertreter des Kirchenregiments oder einflussreiche Gruppen) oder Mitwirkung bei der Ernennung,

2) Gewährung des staatlichen Schutzes für die Volkskirchen, Sicherstellung des Funktionierens des Kirchenregiments,

3) Unterstützung der Volkskirchen,

4) Rücksichtnahme auf kirchliche Einrichtungen (Sonntagsheiligung, Trauung u. s. w.),

5) Aufrechterhaltung des christlichen Charakters der Schule,

6) Weihung staatlicher Vorgänge und Einrichtungen durch die Kirche (Landesbuss- und Bettag, Einweihungen u. s. w.).

Entscheidender wie bestimmte Handlungen kommt die gegenseitige Stützung der Auktorität in Betracht. Wie die Verbindung vom christlichen Volksleben getragen wird, so dient sie auch wieder der Verchristlichung des Volkslebens. Freilich wird diese Wirkung in dem Masse unsicher, als die im Staatsleben massgebenden Personen christlicher Gesinnung entbehren. Ja, die Verbindung kann unheilvoll für die Kirche werden, wenn sie der Einwirkung des Unglaubens freie Bahn macht. Christlich wird ein Staat nicht schon durch objektive Institutionen, sondern erst durch den christlichen Geist, in dem sie gehandhabt werden. Man kann also auch von christlichem Staat nur in dem Sinne allmählichen Werdens reden, dass seine Einrichtungen christlichen Lebensanschauungen und Grundsätzen gemäss gestaltet werden, dass christliche Ideen als massgebende Faktoren der Gesetzgebung und Staatsleitung anerkannt werden, und christliche Persönlichkeiten das Staatswesen leiten. Ganz christlich wäre der Staat nur dann, wenn alle seine Glieder christlich wären und alle staatlichen Funktionen in christlichem Liebesgeist vollzogen werden könnten — ein unwirkliches Gedankengebilde, das nicht realisierbar ist und auch nicht einmal zum Ideal erhoben werden kann. Von „christlichem Staat“ kann also immer nur in sehr relativem Sinne die Rede sein.

Trotzdem ist es von der grössten praktischen Bedeutung, ob man das Programm des christlichen Staats vertritt oder verwirft. Verwirft man es, so hindert nichts, Atheisten in leitende Staatsstellung zu berufen. Vertritt man es, so schliesst man damit Juden von Verwaltung und Rechtspflege aus. Darum haben viele Antisemiten es auf ihre Fahne geschrieben.

Nach dem Obigen lässt natürlich das Programm des christlichen Staats sehr verschiedene Formen praktischer Durchführung zu.

~~~~~

§ 94.

# **Kirche und Staat.**

Richter, der Staat und die Deutschkatholiken. L. 1846. Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la réparation de l'église et de l'état.* Par. 1872. Laurent, *L'église et l'état.* 1858. 1860. J. F. von Schulte, *Denkschrift über das Verhältnis des Staats zu den Sätzen der päpstlichen Konstitution* 18. Juli 1870. Prag 1871. Friedberg, *Grenzen zwischen Staat und Kirche.* Tübingen 1872. Geffken, *Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt.* Berlin 1875. Maurenbrecher, *Staat und Kirche im protestantischen Deutschland.* L. 1886. Beyschlag, *Welche Entwicklung hat das Verhältnis von Staat und Kirche in Preussen im 19. Jahrh. genommen.* Halle 1891. A. von Kirchenheim, *Kirchenrecht.* Bonn 1900. Ebeling, *Kirchenpolitik, Sozialismus, Staatspolitik im Lichte der Bibel.* Zwickau 1898. Fehr, *Staat und Kirche im Canton St. Gallen.* St. Gallen 1900.

Auch wo man in der Weise von Roger Williams und Milton radikale Scheidung des Religiösen und Staatlichen, also gänzliche Trennung von Kirche und Staat vertritt, muss man doch zugestehen, dass eine irgendwelche Regelung des Verhältnisses stattfinden muss. Diese kann so erfolgen, dass der Staat das Vorhandensein der Kirchen als Gesamtgrössen ignoriert und die religiösen Gemeinden unter das Vereinsgesetz stellt: das ist die nach kongregationalistischem Prinzip durchgeführte Scheidung beider Grössen. Die konsequente Durchführung erweist sich aber solange als unvollständig, als Eid, kirchliche Eheschliessung und Sonntagsheiligung anerkannt wird. Und da die Herrschsucht des Katholizismus stets den Staat in seinen Dienst zu nehmen bestrebt ist, so stellt die durch ihn geübte bürgerliche Tyrannisierung seiner Glieder, der Eroberungszug seiner Klostergründungen, die Ausdehnung seines Grundbesitzes und die Propaganda der klerikalen Schulen jeden Staat vor die Frage, ob er diese Etablierung eines Staats im Staat ertragen kann und dulden will. Auf die Dauer kann angesichts des katholischen Hungers nach Besitz und Macht, der nie Grenzen vernünftiger Mässigung gekannt hat, sondern überall dem Eigentum zur toten Hand eine mit dem Staatswohl unvereinbare Grösse gibt und, wo die Zahl der Katholiken eine öffentliche Machtstellung begründet, die geistige Beherrschung des Staatslebens sich anzu eignen sucht, kein Staat sich gegen die Tatsache verschliessen, dass es nicht bloss christliche Vereine, sondern christliche Kirchen gibt. Es wird also doch vernünftiger sein, dass der Staat sich



von vornherein nicht der Illusion hingibt, nur religiöse Einzelgemeinden in sich zu bergen, sondern die Existenz der Kirchenkörper als solche anerkennt. Dann aber fordert ihr Vorhandensein auch eine geregelte Ordnung des Verhältnisses. Diese entspricht in den modernen Kulturstaaten durchweg der protestantischen Anschauung, nach der dem Staat die Souveränität zukommt, die Kirche sich also dem Staat einzuordnen und den Staatsgesetzen unterzuordnen hat. Dieser tatsächlichen Gestaltung des Verhältnisses widerspricht aber seit Gregor VII. bis in die Gegenwart der römisch-katholische Anspruch der päpstlichen Universalmonarchie auf Unterordnung der Staaten unter die römische Kurie. So unwirklich dieser Anspruch gegenwärtig ist, in gewisser Weise stets war, setzt er doch den mittelalterlichen Kampf zwischen imperium und sacerdotium stets fort in der Entzündung unaufhörlicher Konflikte. Der Protestantismus vertritt überall die rechtliche Unterordnung der Kirche unter den Staat. Diese schliesst aber die Forderung innerkirchlicher Selbständigkeit nicht aus. Religiöse Freiheit im Innern und rechtliche Einfügung in das die höchste irdische Gewalt darstellende Staatswesen bezeichnet das gegenwärtige Durchschnittsprogramm des Verhältnisses von Kirche und Staat, das praktisch mannigfaltige Formen der Verwirklichung zulässt.

1. Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat wird negiert vom Individualismus des Unglaubens und des Glaubens.

Die Anschauung des extremen Liberalismus, dass die Religion reine Privatsache sei, ist von dem ihm scheinbar entgegengesetzten Sozialismus so als Programm aufgenommen, dass dieser tatsächlich damit die intensivste Religionsfeindschaft, besonders Feindschaft gegen die christliche Kirche verbindet.

Unter den christlichen Richtungen ist extrem individualistisch der Darbyismus in Ablehnung jeder kirchlichen Organisation. In Verwandtschaft mit demselben hat Vinet einen Individualismus vertreten, der Christentum nur als Sache der Person anerkannte, darum jede andere Gestalt der Kirche als die der Freikirche verwarf, also jedes Band zwischen Kirche und Staat als „ehebreccherisch“ zerriss.

Wie der Darbyismus (der übrigens seine Glieder in so straffer Zucht der Lehre und der Zusammenfassung hat wie kaum eine andere Richtung) auf dem Boden eines separatistischen Pessimismus seine Triumphe feiert, so verdankte Vinets Programm seine Erfolge bei einfacher Fassungskraft der leicht einleuchten-

den Klarheit scharfer Einseitigkeit. Seine Auffassung verkannte aber über der Frömmigkeit des Einzelnen die grossen Gesamtmächte, durch die sie getragen wird, die alle Sphären durchdringende Geistesgewalt des Christentums und den Einfluss auf die Gestaltung des Völkerlebens, den es durch mittelbare Fortwirkungen ausübt. Mag man noch so sehr den persönlichen Charakter des Christentums betonen, Tatsache ist doch, dass die Freikirchen sich auf dem Boden des geschmähten Volkskirchentums erheben, das eben dadurch mindestens den Vorbereitungswert einer allgemeineren Christlichkeit bewährt. Haben die Sekten ihr Selbstverjüngungsgebiet in der grossen Christenheit, so wird dadurch das Sachverhältnis beleuchtet, dass die Entstehung persönlichen Christentums im allgemeinen die Grundlegung einer weiteren Gestalt des religiösen Lebens voraussetzt. Wenn aber Freikirche wie Sekte dem Volkskirchentum entwächst, so hat sie die Christlichkeit nicht für sich allein. Und sowie anerkannt wird, dass auch die Volkskirche christlich ist, stellt sich auch das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Übrigens lässt sich das Problem auch von den Freikirchen und Sekten nicht vermeiden. Indem sich dieselben nach Ländern und Kantonen gliedern und sich in denselben organisieren, und indem der Staat sie dem Vereinsgesetz unterstellt oder sonstwie in der Gesetzgebung ihre Existenz anerkennt, ist ja schon eine gewisse Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat gegeben. Natürlich kann sich das Problem dem ungeschulten Auge verbergen, wo die Religionsfreiheit anerkannt wird. Aber in katholischen Staaten, in denen die Glaubensfreiheit noch mit der Feindschaft des Klerus zu ringen hat, macht es sich in unangenehmer Weise fühlbar.

2. Der Katholizismus, wenn wir ihn nicht als Lehrsystem, sondern als Faktor des öffentlichen Lebens betrachten, ist als römische Reichskirche entstanden, ist also seinem Ursprung nach auf die engste Verbindung mit dem Staat angelegt. Wo er sich in ihm fremden Gebieten neu Boden zu verschaffen sucht, mag er sich nach protestantischem Schema unter dem Programm der Freiheit der Kirche vom Staat einrichten. Aber seinem Wesen nach ist er, da er an sich eine äussere Organisation juridischer Art ist, kraft dieser also die Beziehung zur Rechtsorganisation des Staats gar nicht vermeiden kann, auf ein Ineinander des Staatlichen und Kirchlichen angewiesen. Der prinzipiellen Trennung von Kirche und Staat ist aber nicht nur entgegengesetzt die Aufsaugung der Staaten in die Kirche nach dem abendländischen System des durch das Konzil 1870 durchgesetzten

papistischen Kurialismus, sondern auch die Aufsaugung der Kirche in den Staat nach dem morgenländischen Systeme des namentlich in Russland noch lebendig bestehenden Cäsaropapismus.

1) Nach der durch zahlreiche päpstliche Bullen (namentlich die Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII.) verkündigten und 1870 zum Dogma erhobenen kurialistischen Theorie ist die Kirche als Reich Christi göttlichen Ursprungs, also die kirchliche Gewalt unmittelbar und in allen Beziehungen göttlich, auch in ihrer monarchischen Form. Vermöge dieses ihres Ursprungs und Charakters kommt der Kirche Souveränität und absolute Unabhängigkeit von jeder Staatsgewalt zu. Ist aber der Papst kraft göttlicher Einsetzung Christi Statthalter auf Erden, also Inhaber der umfassenden Universalmonarchie, so haben sich sämtliche weltliche Staaten dem Haupte des universalen Gottesstaats unterzuordnen. Die geforderte Abhängigkeit der Staaten von der Kirche kann nun als absolute oder relative gefasst werden. Die absolute ist von Bonifaz VIII. ausgesprochen in der Lehre von den 2 Schwertern, nach der sowohl das geistliche wie das weltliche Schwert in der Gewalt der Kirche sind, das erstere aber von der Kirche für die Kirche zu handhaben ist, während das zweite auf Grund kirchlicher Übertragung nach Wink und Zulassung des Priesters von den Weltlichen so gebraucht werden soll, dass sie der Zensur und Korrektur der Geistlichen unterstehen. Die relative ist z. B. vertreten von Bellarmin, der lehrt, dass die bestehende Obrigkeit zwar von Gott, aber vermöge der menschlichen Vermittelungen auch menschlich, also gemischten Charakters sei, dass sie sich aber der Kirche, die rein göttlichen Ursprungs ist, unterzuordnen habe. In beiden Fällen herrscht die Anschauung, dass so, wie das Geistliche dem Weltlichen, die geistliche Gewalt der weltlichen übergeordnet ist. Mag also die Abhängigkeit des Staats von der Kirche als absolute oder als relative gefasst werden: in völlig gleicher Weise ist der tatsächliche Anspruch für die Ordnung des Verhältnisses die schlecht-hinnige Unterordnung des Staats unter die Kirche, speziell die römische Kurie. Die kurialistische Theorie befolgt so oder so das Schema des absoluten Papocäsarismus.

Schon die geforderte Unabhängigkeit der Kirche enthält Momente, die praktisch sehr bedeutsam in das staatliche Leben eingreifen, nämlich die Negierung der territorialen Abgrenzung der Landeskirchen, die Freiheit der klerikalen Unterrichtsanstalten, die unbehinderte Ernennung der Bischöfe, die Exemtion des Klerus von Rechtssprechung, Besteuerung

und Wehrpflicht, die pekuniäre Inanspruchnahme und die geistliche Leitung des katholischen Volks, speziell inbezug auf den Papst weltliche Souveränität im Kirchenstaat. Nichts davon ist intakt. Aber nichts davon ist in der Theorie aufgegeben. Eben darum sind die ultramontanen Forderungen an den Staat unersättlich und unendlich, weil sie niemals vollkommen erfüllbar sind. Es ist daher ausserordentlich lächerlich, wenn Politiker sich einbilden, dass man vor den Ultramontanen Ruhe haben werde, wenn man bestimmte Forderungen erfüllt habe.

Erzeugt schon der Anspruch auf absolute Unabhängigkeit der Kirche vom Staat unaufhörliche Kampfforderungen, so entstehen aggressive Kampfforderungen aus dem Anspruch auf die Unabhängigkeit des Staats von der Kirche. Nach der kurialistischen Theorie bedürfen die Fürsten der päpstlichen Anerkennung, sie haben die päpstliche Superiorität zu respektieren, wie alle Katholiken unterstehen auch die Regierenden der seelsorgerischen Leitung. Die Gesetzgebung soll sich in Übereinstimmung mit der Lehre und den Einrichtungen der katholischen Kirche halten, untersteht also dem päpstlichen Veto, und vor allem hat der Staat die Pflicht, der Kirche jeden Schutz zu gewähren und den weltlichen Arm zu leihen, damit sie vollen Gehorsam finde, also ihr die Machtmittel zur Unterdrückung jedes Ungehorsams und aller Ketzerei zu bieten. Diese Ansprüche sind nirgends durchführbar, was nicht hindert, dass sie theoretisch in vollem Umfang fortbestehen.

Selbst in den Zeiten der höchsten Machtstellung Innocenz' III. hat die Wirklichkeit nie der Papstidee Gregors VII. entsprochen. Mit der kurialistischen Theorie kann die Wirklichkeit immer nur annähernd so weit in Einklang treten, als bigotte Fürsten sie aufnehmen oder abergläubische Volksmassen sie durchsetzen. Darum bestehen die päpstlichen Waffen im Herrschaftsringen der Kirche mit den Staaten in Verdammungen der antikirchlichen Lehren und Einrichtungen, in Bemühungen, Fürsten und Regierende durch Drohungen oder Scheinfreundlichkeiten, durch Vorspiegelungen und Düpierungen zu gewinnen, und in Aufreizungen zu passivem oder aktivem Widerstand gegen die sich nicht fügende Staatsgewalt.

2) Auch die morgenländisch-orthodoxe Kirche hegte wie die abendländische die falsche Vorstellung, dass, weil das Geistliche dem Weltlichen überlegen sei, der Episkopat jede irdische Ehrenstellung überrage. Aber weder konnte der aristokratische Episkopalismus des Morgenlands solche Herrschaftsansprüche erzeugen wie der monarchische Weltepiskopat Roms, noch liess der byzantinische Despotismus sie zu. In Byzanz bildete sich vielmehr der Cäsaropapismus aus, nach dem der höchste Inhaber der weltlichen Gewalt auch als der des Kirchenregiments erschien. Dieser machte nach dem Zusammenbruch des oströmischen Reichs der episkopalen Kirchenregierung Raum. Aber in Russland erfuhr der Cäsaropapismus dadurch eine Verstärkung, dass



Peter der Grosse seit 1702 das Patriarchat mit der Kaiserwürde verband. Sachlich freilich hat der Cäsaropapismus nur den Inhalt, die engste naturhafte Verbindung zwischen Staat und Kirche herzustellen, vermöge deren das Volk kirchliche Prägung hat, der Staat die nationale Kirche begünstigt und leitet, die Kirche also im Dienst des Staats den religiösen Kitt des Volkes bildet. Vermöge der Stagnation des orthodoxen Kirchentums in Lehren und Einrichtungen ist aber der „Cäsar“ in beiden so wenig autokratisch, dass er mehr von den Verhältnissen beherrscht wird als sie beherrscht, wie ja auch der Papst gänzlich ohnmächtig ist gegenüber dem System, das er vertritt.

Kattenbusch (Vergl. Konfessionskunde I. Freib. 1892. S. 378) hat es beanstandet, dass man von orientalischem Cäsaropapismus reden könne, weil die russischen Kaiser nur Wächter über das Bestehende seien ohne die Forderung, dass die Kirche sich mit ihnen zu identifizieren habe und sich nicht als massgebend wüssten für das, was der Kirche der Glaube sei. Aber ist denn der römische Pontifex etwas anderes als Wächter über das Bestehende? Zwar gibt er in Sachen des Glaubens und der Sitten *e cathedra* unfehlbare Definitionen. Aber neue Dogmen kann es nach römisch-katholischer Lehre überhaupt nicht geben; sondern es gibt nur Formulierungen des schon längst Bestehenden, das nach Vincenz von Lerinum *ubique, semper et ab omnibus creditum est*. Der Papst ist also absolut abhängig von der Tradition, deren Sprachrohr und Organ er ist. Aber wehe ihm, wenn er den Versuch machen wollte, irgend etwas im Bruch mit der kirchlichen Tradition über den Glauben zu bestimmen! Kein Glaube an die Unfehlbarkeit des Nachfolgers Petri würde ihn auch nur einen Tag lang schützen! Das Unfehlbarkeitsdogma hat also viel weniger die Bedeutung religiöser Gesetzgebung als kirchlicher Regierung und Verwaltung.

Dagegen wäre der Gedanke keineswegs ausgeschlossen, dass ein Zar innere Reformen der orthodoxen Kirche sowohl in Lehren wie in Einrichtungen versuchte. Solche Eingriffe in das innere Leben der Kirche haben oströmische Kaiser vom 4. bis zum 8. Jahrhundert ausgeübt, namentlich im 6. Jahrhundert Justinian, bis diese Kraft des Kaisertums in den Bilderstreitigkeiten des 8. Jahrhunderts zerbrach. Da aber gegenwärtig bei der nationalen Gliederung der morgenländisch-orthodoxen Kirche die Fürsten das Kirchenregiment durch heilige Synoden ausüben, sind durch diese — bei entsprechender Zusammensetzung Reformen in Anknüpfung an die altkirchliche Tradition, der formale Auktorität zukommt, vollziehbar, wenn sie geräuschlos ohne offenkundigen Bruch mit der Vergangenheit angebahnt werden.

3. Für das im Protestantismus geltende Verhältnis von Kirche und Staat wurde massgebend Luthers prinzipielle Scheidung des Religiösen und des Rechtlichen. So wichtig diese Scheidung



zur Zertrümmerung des juridischen Kirchenbegriffs und des hierarchischen Verfassungsaufbaues des Mittelalters war, so hat sie doch, da Luther alles Rechtliche in die Sphäre des Staats verwies, die Folge gehabt, die äussere Organisation der Kirche dem Staat zu überweisen. Indem Luther von der Gemeinde der Gläubigen ausging, für diese als konstitutiv die Verwaltung von Wort und Sakrament ansah, das Gnadenmittelamt auf indirekt göttliche Einsetzung zurückführte und allen Verfassungsformen göttlichen Ursprung absprach, übergab er die gesamte Kirchenleitung und Kirchenverfassung, als juridischen Charakters, dem Staat als der Gemeinschaftssphäre des Rechts. Hierfür bildete die historische Voraussetzung das landesherrliche Kirchenregiment, das schon im 15. Jahrhundert durch Verhandlungen mit der Kurie in verschiedenen Gebieten aufgekommen war, und die sachliche Voraussetzung die Lehre vom allgemeinen Priestertum, nach der die Träger der Regierungsgewalt ebenso christlichen Charakters sind wie die Bischöfe und das gleiche Recht in der Kirche haben wie diese. So entwickelte sich aus Luthers prinzipieller Anschauung über das Verhältnis des Religiösen und Juridischen wie aus der tatsächlichen Ausübung des Besserungsrechts durch die fürstliche Gewalt die lutherische Staatskirche, in der der Kirchendienst dem Gnadenmittelamt, aber das Kirchenregiment den Landesfürsten anheimfiel. Liegt nach lutherischer Lehre das Schwergewicht der Kirche im Prinzip in der Gemeinde, ist ferner Pfarrer und Bischof dasselbe (*Tract. de potest. et prim. papae*), und geht die bischöfliche oder geistliche Gewalt nach dem Augsb. Bek. 28 lediglich auf ewige Güter, wird aber dem weltlichen Regiment die juridische Leitung zugesprochen, so ist natürlich eine sehr verschiedenartige Ordnung des Verfassungslebens möglich. Tatsächlich hat denn auch die evangelisch-lutherische Kirche mannigfaltige Verfassungsformen hervorgebracht von bischöflicher Aristokratie bis zu reiner Gemeindedemokratie. Herrschend aber wurde auf lutherischem Boden das landesherrliche Kirchenregiment, gebunden an die Voraussetzung der schlechthinnigen Geltung des Evangeliums.

Der Unterschied des Episkopal-, Territorial- und Kollegial-Systems änderte wenig am Grundzuge lutherischer Kirchenverfassung. Den lutherischen Bekenntnisschriften widersprechend war die Anschauung des Episkopalsystems, nach der der Landesherr für den *summus episcopus* ausgegeben wurde, eine Anschauung, die trotzdem in der falschen juristischen Identifizierung des landesherrlichen Kirchenregiments mit „Summepiskopat“ bis heute fortwirkt. Es ist an und für sich unsach-

gemäss, dem Landesfürsten unter dem Titel „Bischof“ geistliche Würde zuzusprechen. Nur wenn der Titel „Bischof“ rein juridisch von der Kirchenleitung gebraucht wird — was mit dem ursprünglichen Sinn des Worts wohl vereinbar ist —, kann ein Laienbischof anerkannt werden; dann müsste dieser aber auch wirklich die Kirchenleitung als Kirchenbeamter ausüben, was bei den Fürsten ja nie der Fall war, die die Kirchenleitung durch ihre Regierung ausüben liessen. Dieser Tatsache suchte das Territorialsystem gerecht zu werden in Vertretung der These, dass dem Fürsten als Inhaber der höchsten Gewalt eo ipso auch die in dieser beschlossene kirchliche Gewalt zukomme. Eine solche Anschauung entsprach der geschichtlichen Entwicklung des *cujus regio ejus religio*, widersprach aber der evangelischen Grundanschauung, dass der Christ nur in weltlichen Dingen der Obrigkeit untertan ist, in religiöser Hinsicht aber die christliche Freiheit hat. Dieser Widerspruch drängte im 18. Jahrhundert zum Kollegialsystem Pfaffs. Gemäss der reformatorischen Anschauung, dass in der Kirche das Evangelium göttlichen Rechts sei und von Bischöfen und Fürsten zur Geltung gebracht werden müsse, aber nicht unterdrückt oder gefälscht werden dürfe, wurde das Innerkirchliche von der Kirchenleitung unterschieden. Dem Fürsten kommt das *jus circa sacra* zu, nicht die *jura in sacra*. Die letzteren als *jura collegialia* wurden auf das reformatorische Gemeindeprinzip aufgebaut. Ihre Ausübung durch die Fürsten hat seinen Ursprung in geschichtlichen Verhältnissen, aber nicht im Wesen der Sache. Wurde durch das Kollegialsystem vermöge dieser im 18. Jahrhundert noch unvermeidlichen Wendung nichts an der Sache geändert, so fand es doch in der Zeit des Rationalismus freudige Aufnahme und wirkte so wie ein Hinweis auf wichtige Aufgaben.

Calvin hielt sich der katholischen Ansicht näher durch die Theorie, dass das Lehramt der Kirche direkt göttlicher Einsetzung sei, so dass ihm der Gehorsam der Gemeindeglieder zukomme, ferner durch das praktisch organisatorische Prinzip, dass er auch der presbyterialen Gemeindeleitung göttliche Einsetzung zuschrieb, namentlich durch die theokratische Tendenz, nach der er die Obrigkeit für verpflichtet hielt, ihr Amt im Dienst der Ehre Gottes zur Vollziehung des Willens Gottes zu verwalten. Hierdurch gewann die reformierte Konfession von vornherein eine feste Organisation in der Presbyterial- und Synodalordnung, der gegenüber die Gefahr der Pastorenkirche und der Theokratie zurücktrat. Aber indem der Obrigkeit nicht nur die religiöse Durchsetzung des Wortes Gottes, sondern auch die Durchführung christlicher Moral zugemutet wurde, wurde die Verbindung von Kirche und Staat in manchen Gebieten noch enger wie auf lutherischem Boden, obgleich theoretisch die Selbständigkeit der Kirche kräftiger gewahrt wurde. Nach reformierter Theorie konnten

die Gemeinden auch bei feindlicher Stellungnahme der Staatsgewalt eine feste Organisation gewinnen.

In der dritten Redaktion der Loci hat Melanchthon die Zugehörigkeit zum Volk Gottes auf die sichtbare Kirche bezogen und die Anwartschaft an das Heil auf das Hören des Evangeliums in ihr und die Eingliederung in sie durch die Sakramente geknüpft, hat dem Amt des Worts und Sakraments als der gradlinigen Fortsetzung des alttestamentlichen Priestertums direkt göttliche Einsetzung zugeschrieben und für die richtig lehrenden Pastoren den Gehorsam der Gemeindeglieder in Anspruch genommen, auch die Betätigung der *libertas christiana* in dieser Hinsicht in die Teilnahme an den Gottesdiensten und die Epfänglichkeit für die kirchliche Belehrung verlegt; er hat so die doktrinäre Pastorenkirche begründet, in der das Kirchenregiment sich zwischen die Landesregierung und die die reine Lehre und die Leitung der Einzelgemeinde handhabende Geistlichkeit verteilte. So sank die Laienwelt zur angepredigten Masse herab in grellem Kontrast zur ursprünglichen reformatorischen Konzeption Luthers.

Das Verhältnis beider Konfessionen gleicht sich so aus, dass in der Theorie Luther die Reinheit des biblisch-evangelischen Prinzips vertrat, dass aber in der Praxis die Presbyterial- und Synodal-Verfassung unerlässlich ist für die Wahrung der Selbständigkeit der Kirche und damit für die Reinheit des christlichen Lebens. Wenngleich nämlich Verfassungsformen in das juridische Gebiet gehören und darum unvermeidlich in Beziehung zum Staat bringen, der alle Organisationen zu regeln hat, so folgt doch daraus nicht die Überantwortung der kirchlichen Organisation an den Staat. Und zugegeben das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, so folgt doch daraus nicht, dass allen Laien die Fähigkeit zum Kirchenregiment zuzusprechen ist, da ja nicht feststeht, ob sie Gläubige sind, und ebensowenig, dass den Vertretern der weltlichen Gewalt eine aktive Einwirkung auf die Kirche zusteht, da für solche christliche Gläubigkeit und Fähigkeit und Verständnis für die Lebensfunktionen der Gemeinde Vorbedingung ist. Zu fordern ist also eine Verfassung, aus dem innern Leben der Kirche, ihren Funktionen und Aufgaben herausgeboren, welche die religiöse Selbständigkeit der Kirche sicherstellt, die Reinheit der Frömmigkeit gewährleistet und Eingriffe der Staatsgewalt in das, was zur Religiosität gehört, verhütet. Verwerflich ist jede Organisation, die Trägern der weltlichen Macht Einfluss auf das innere Leben der Kirche gestattet, und darum jede Form der Staatskirche, in der die kirchlichen Behörden Staatsbehörden unterstehen. Vielmehr muss

das Kirchenregiment in Händen von Männern liegen, die sich als Vertreter der Kirche wissen und sich nicht als Schleppenträger weltlicher Interessen fühlen. Und diese müssen in unmittelbarer Unterordnung und Beziehung zu dem Staatsoberhaupt stehen, in dem die Einheit von Staat und Kirche sich verkörpert.

Der Verfassungsaufbau, der sich hieraus ergibt, ist der: die Einzelgemeinde organisiert sich unter Geistlichen und Presbyterium (zusammengesetzt aus bewährten Männern christlicher Gesinnung). Die Vertreter der Einzelgemeinden bilden die Synode, geleitet vom ersten Geistlichen der Diözese. Die Vertreter der Synode bilden die Provinzial- oder Landessynode. An der Spitze jeder Provinz (oder des Landes) müsste ein Bischof stehen, ohne dessen Zustimmung kein Mitglied des Konsistoriums und kein Professor der betreffenden theologischen Fakultät ernannt werden kann, von dessen Annahme (auf Grund persönlicher Prüfung) die Zulassung jedes Kandidaten zum geistlichen Amt abhängt. In grösseren Staaten müsste über den Bischöfen der Landesbischof stehen, auf dessen Vorschlag die Mitglieder des Oberkirchenrats ernannt würden, und der den Verkehr der Kirche mit dem Landesfürsten vermittelte. Hierbei bliebe das landesherrliche Kirchenregiment gewahrt, ja es würde überhaupt erst ein „Kirchenregiment“, während es gegenwärtig ein Stück Staatsregierung ist.

In den meisten deutschen Ländern existiert ein Kirchenregiment im eigentlichen Sinne nicht, und fast noch weniger ein landesherrliches Kirchenregiment, sondern entweder eine Leitung der Kirche durch die Staatsregierung mittelst der kirchlichen Behörde oder durch eine die kirchliche Behörde beherrschende, sich in sich fortsetzende Gruppe, beides unter der nominellen Deckung des Staatsoberhauptes. Hierbei gedeiht die schlimmste Form des Cäsaropapismus, wenn man nur das über die Geltung des Cäsars bei diesem System Bemerkte nicht ausser acht lassen will. Die evangelischen Landesfürsten können formell betrachtet an der Lehre der Kirche gar nichts ändern, können also scheinbar in das innere Leben der Kirche gar nicht eingreifen. Und doch können die Landesfürsten oder vielmehr, da sie sich in bezug auf solche Eingriffe fast durchweg Zurückhaltung auferlegen, die in ihrem Namen das „Kirchenregiment“ ausübenden Gruppen durch Ernennung ungläubiger Personen eine Kirche völlig verwüsten. Das ist ein für die evangelische Kirche völlig unwürdiger Zustand, dessen schlimme Schäden sich nur dadurch etwas verbergen, dass die Synoden (wenn glaubensmutige, charaktervolle Männer in ihnen sind) die Fähigkeit haben, ihnen vorzubeugen.

4. Die Bildung von Freikirchen ist in Schottland und in der Schweiz dem christlichen Leben förderlich gewesen. Die kongregationalistische Form der Freikirche ist notwendig, wo der Staat (wie in Nordamerika) formell jede Verbindung mit

der Kirche ablehnt. Im Übrigen ist absolute Freikirche undurchführbar, da eine jede Kirchengemeinschaft, auch wenn sie in keiner Verbindung mit der Staatsregierung steht, doch sich nach den Gesetzen des betreffenden Landes einzurichten genötigt ist, also durch das Vereinsgesetz, das Gesetz über Eigentumserwerb, die Art des Besteuerungsrechts u. s. w. der Staatsgewalt untersteht. Die katholische Kirche sucht sich da als Freikirche einzurichten, wo ihr Ziel, die Staatsgewalt in Abhängigkeit von sich zu bringen, nicht erreicht ist. Aber das Urteil, dass die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat, welche die kongregationalistische Form der Freikirche nötig macht, dem römischen Schema der absoluten Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und der Abhängigkeit des Staats von der Kirche entgegengesetzt ist, wird beleuchtet durch die Tatsache, dass die Freikirche, indem sie sich der staatlichen Gesetzgebung einzufügen gezwungen ist, schon nicht mehr ganz Freikirche ist. Das angebliche gänzliche Absehen des Staats von der Kirche, der Kirche vom Staat ist also künstlich und unnatürlich, da das erste nur dadurch erreicht wird, dass die staatliche Gesetzgebung die Selbstorganisation der Kirchen ermöglicht, das zweite dadurch, dass die Kirche die Staatsangehörigkeit und nationale Stellung ihrer Glieder zu ignorieren sucht. Als die vollkommenste Form der Kirche lässt sich also die Freikirche nicht ansehen, wenn sie auch auf Grund der Geistesentwicklung des Protestantismus hier und da geschichtliche und lokale Notwendigkeit haben mag.

Die Freikirche muss darauf verzichten, national zu werden, und unterliegt der Gefahr sektenhafter Spaltung und Zersplitterung. Die sauerteigartige Kraft des Reiches Gottes und seine Tendenz auf die Eroberung der Menschheit wirkt sich aber gerade dadurch aus, dass die Kirche auch über den Kreis der Wiedergeborenen hinaus das Volksleben mit der Geistesmacht des Christentums durchdringt, die noch nicht Bekehrten unter den Einfluss der christlichen Predigt und Lehre stellt, so das engere Gebiet des Glaubenslebens mit einem weiteren christlicher Sitte und Lebensanschauung, christlicher Ideenwelt und Geistesrichtung umgibt und mit diesem grundlegenden Erziehungsgebiet dem Christentum einen ungeheuren Wirkungskreis als berechtigten Besitz sicherstellt. Diese Gestalt der Volkskirche, von den Sekten viel geschmäht und wegen der Menge Unfertiger, die sie in sich birgt, billigen Vorwürfen ausgesetzt, ist doch der Sekte gegenüber das Höhere, eben als das historisch Kontinuierliche gegenüber dem sich quantitativ Ergänzenden und als



das sich in sich Fortpflanzende gegenüber dem sich individuell Erneuernden. Während aber die Freikirche und die Sekte das Band mit dem Staate löst, tritt die Volkskirche, etwas naturhaft Nationales an sich tragend, eben weil sie einen grossen Teil der Staatsangehörigen, nur unter religiösem Gesichtspunkt, in sich schliesst, notwendig in geordnete Beziehung zur Staatsleitung. Unter Volkskirche versteht man demnach die Gestaltungsform des christlichen Gemeinschaftslebens, nach der die die Kindertaufe übende und so den religiösen Familienzusammenhang wahrende Kirche einen grossen Teil des Volkes so umfasst, dass der Staat sich genötigt sieht, ihr Verhältnis zu sich durch organische Eingliederung zu regeln. Hierfür kommt das Staatsinteresse sowohl in der Hinsicht in Betracht, dass der Staat seine inneren Stützen in den moralischen und geistigen Potenzen hat und darum auf die Erziehungskraft und Geistesleitung der Kirche rekurriren muss, als auch in der, dass er Grenz- und Rechtsüberschreitungen der Kirchen, Vergewaltigungen Einzelner durch die Hierarchie und Selbstentfaltung auf Kosten des Staatswohls verhüten muss. Und wiederum die Kirche hat ein Interesse, ihre Auktorität auf die des Staats stützen zu können und staatliche Unterstützung im Falle des Bedürfnisses zu geniessen. Hieraus ergibt sich eine gewisse natürliche Verbindung von Kirche und Staat, die in Hoheitsrechten des Staatsoberhauptes so hergestellt werden kann, dass ihm das Bestätigungsrecht gegenüber der kirchlichen Gesetzgebung und die Ernennung einiger Träger des Kirchenregiments zukommt. Da aber das Wesen der Kirche eine selbständige Organisation fordert, die ihr Raum lässt, nach ihren eigenen inneren Lebensgesetzen sich zu bewegen und zu entfalten, so sind Eingriffe weltlich gesinnter Behörden in die inneren Angelegenheiten der Kirche ebenso entschieden zu verwerfen wie Eingriffe von Fürsten, sei's auch mittelbare, in das religiöse Leben. Staatskirche in dem Sinne, dass die äussere Organisation der Kirche ein Teil der Staatsregierung ist, ist darum eine noch mangelhaftere Institution wie die Freikirche.

Man kann unter Staatskirche auch verstehen die privilegierte Kirche, die mit Ausschluss anderer Kirchen das Monopol des besonderen Staatsschutzes geniesst. Diese Form ist angesichts des Prinzips der Religionsfreiheit verwerflich. Wird aber die Glaubensfreiheit respektiert, so sind Volkskirchen in Gestalt von Nationalkirchen berechtigt.

Die schlimmste Form von Staatskirche oder Kirchenstaat würde der schon berührte Idealismus und Optimismus Rothes ergeben, der

dem Staat als umfassender sittlicher Gemeinschaft die Aufgabe zuschreibt, das ethische Reich Gottes zu verwirklichen, der Kirche die Aufgabe, es auf religiösem Wege zu verwirklichen, also als Ziel ansieht, dass durch völlige Christianisierung des Staats die Kirche in den Staat aufgesogen werde. Diese Anschauung scheitert an der Auffassung des Staats, dem eine Aufgabe zugeschrieben wird, die ihm gar nicht zukommt. Aber noch schlimmer ist der Moralismus, der die Religion in Moral auflöst und zur dienenden Magd der Moral herabsetzt; die transzendente ewige Bedeutung der Religiosität sichert der Kirche ihre selbständige Geltung und Notwendigkeit, abgesehen vom Staat. Phantastisch aber ist bei Rothe der „feine Chiliasmus“, der in der Entwicklung des staatlichen Wesens eine steigende Annäherung an die ideale Verwirklichung der sittlichen Gemeinschaft erblickt.



## § 95.

### Die Obrigkeit.

Schleiermacher, Das richtige Verhältnis des Christen zu seiner Obrigkeit. 1809. F. von Baader, Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder über die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere. Werke. I, 6. Leipzig 1854. Staudinger, Ethik und Politik. B. 1899. Walter, Sozialpolitik und Moral. Freiburg 1899. Freemantle, Liberty and Government. International Journal of Ethics. 1900. Lepsius, Macht und Sittlichkeit im nationalen Leben. Berlin 1902. Lemme, Sittlichkeit und Politik. Kirchl. Wochenschrift. 1902. M. von Nathusius, Gibt es eine christl. Politik? Monatsschr. f. Stadt und Land 1902. Neurath, Moral und Politik. Braunschweig 1902. Unmoderne Gedanken über Politik und Moral. Türmer 1902. Tröltzsch, Politische Ethik und Christentum. Berlin 1904. Kuyper, Reformation wider Revolution. Gr. Lichterfelde 1904.

Die staatliche Organisation ergibt aus der Notwendigkeit einer geordneten Regierung und Verwaltung den Unterschied von Obrigkeit und Untertanen bzw. Staatsangehörigen, wovon jene die Gesetzgebung leitet und die bestehenden Gesetze handhabt, diese in Achtung vor der Staatsgewalt das Gesetz befolgen müssen, aber auch an der Fortbildung der Staatseinrichtungen mitzuwirken berechtigt sind. Die Obrigkeit soll ihr Amt führen im Dienst des Gemeinwesens zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, was ohne Schützung und Stützung der öffentlichen Moral gar nicht möglich ist, soll sich aber der Vergewaltigung der Gewissen enthalten und Beeinträchtigung

der Religionsfreiheit vermeiden. Die Staatsbürger haben die sittliche Pflicht, den Bestand der staatlichen Organisation in legaler Gesinnung zu stützen.

Die Begriffe Untertänigkeit und Staatsangehörigkeit sind gegenwärtig fließend. In den monarchischen Staaten wird vermöge der Anerkennung der fürstlichen Macht und Auktorität der Begriff der Untertänigkeit namentlich durch die Wehrpflicht aufrecht erhalten. Aber nur bei fürstlichem Absolutismus ist er völlig zutreffend. Sowie den Gliedern des Volks staatsbürgerliche Rechte zustehen, die sie der Notwendigkeit schlechthinigen Gehorsams überheben, ergibt die im Volksorganismus berechnete Stellung der freien Persönlichkeit den Begriff der Staatsangehörigkeit, der den Schutz gegen Willkür und Vergewaltigung ausspricht.

Erst die modernen Staaten kennen individuelle Freiheit der Staatsbürger. In den früheren Republiken gab es freiheitliche Institutionen, aber nicht individuelle Freiheit; sondern das herrschende Regiment oder die herrschende Klasse versetzte die Volksmasse in abhängige Untertänigkeit.

1. Die Gliederung und die Funktionen der Obrigkeit inhaltlich zu entfalten, ist Sache des Staatsrechts; die Ethik behandelt den sittlichen Geist und Sinn, in dem die Träger der Regierung und Verwaltung ihr praktisches Verhalten nach der christlichen Welt- und Lebensbetrachtung regeln müssen, um auch ihrerseits moralisch begründete Achtung und Anerkennung zu finden.

Daneau hat wie eine christliche Physik so auch eine christliche Politik verfasst. Und Bossuet hat eine *Politique tirée de propres paroles de l'écriture-sainte* (Par. 1709) geschrieben; eine solche ist ebenso sinnwidrig, als wenn jemand Geographie oder Astronomie auf Grund der Heiligen Schrift entwerfen wollte. Und doch ist sie verständlich aus dem katholischen Theokratismus, der Staatliches und Kirchliches vermischt. Im Alten Testament sollten die staatlichen Verfahrensweisen zugleich religiöse sein entsprechend der Identität der Rechtsgemeinschaft und der Kultusgemeinde. Der neutestamentlichen Grundanschauung entsprechend hat die deutsche Reformation das Rechtlich-Politische deutlich vom Religiös-Sittlichen geschieden. Minder klar war die Unterscheidung in der schweizerischen Reformation, in der alttestamentlichen Vorbildern vielfach unter dem Gesichtspunkt der religiösen Verbindlichkeit der biblischen Norm noch politische Gültigkeit zugeschrieben wurde. Die Bibel ist so wenig ein Kodex der Politik wie der Mathematik oder Physik, sondern als Urkunde der göttlichen Offenbarung religiöse Norm.

Wenn in den modernen Staaten das Gemeinwesen geordnet ist durch eine Verfassung, welche die Art der Legislative und Exekutive wie die staatsbürgerlichen Rechte feststellt, so ist

es Pflicht der Obrigkeit, sowohl das Bestehende gewissenhaft zu achten als auch den Gesamtorganismus durch Zuführung frischer Reformideen lebendig zu erhalten.

1) Nach dem Verhältnis von Legislative und Exekutive hat die Obrigkeit Regierung und Verwaltung in Übereinstimmung mit den bestehenden Gesetzen zu halten. Der Fürst muss die Mitbeteiligung des Volks an der Förderung seiner eigenen Wohlfahrt achten (da das *rien par le peuple, tout pour le peuple* in sich widersinnig, ja unsittlich ist), die Rechte der Volksvertretung zum Wohl des Ganzen anerkennen und den Eigenwert der Persönlichkeit würdigen, freilich auch mit Abstimmung der widerstrebenden Interessen aneinander und mit Bezweckung wahrer Förderung der Gesamtinteressen von absterbenden Institutionen zu lebensfähigen weiterführen. Die Behörden sollen nicht den formalen Egoismus des Stellungshochmuts, der Amtsbefugnis und der Liebedienerei verfolgen, sondern ernste Arbeit dem Gedeihen des Gemeinwesens widmen. Den Beamten geziemt es, sich als Diener des Staats zu wissen. Äussere Pflichterfüllung ist auch ohne sittliche Gesinnung möglich. Aber eine Pflichterfüllung, die wirklich auf die Dauer für die wahrhafte Förderung des Gemeinwohls segensreich wirkt, erwächst aus religiös-sittlicher Gesinnung. Freilich kann eine Frömmigkeit, die der sittlichen Selbstzucht und des ernstesten Pflichtgefühls entbehrt, unfruchtbar bleiben. Darum soll sich gewissenhafte Tatkraft mit heiliger Beugung vor Gott verbinden, und frommes Sichleitenlassen durch Gott soll den sittlichen Wert praktischer Energie nicht verkennen.

Friedrich der Grosse wusste sich als ersten Diener des Staats und hat sich durch die Auffassung des Fürstentums als obersten Staatsamts — einer dem Protestantismus entwachsenen, schon durch Friedrich Wilhelm I. begründeten Idee — ein bleibendes Verdienst erworben, entbehrte aber der Religiosität und darum des moralischen Vertrauens zu andern; und sein Absolutismus hinterliess eine Monarchie, deren Zusammenbruch unvermeidlich war. Friedrich Wilhelm IV. hatte Frömmigkeit, aber versetzt mit einer der Wirklichkeit fremden Romantik, die ihn dem praktischen Dienst der Gemeinschaft entzog, und so verschuldete er mit den Umsturz.

Die Pflichten der Obrigkeit sind zu erfüllen:

1) im Dienste Gottes (Röm. 13,4), 2) in heiliger Zucht des Gewissens (13,6), 3) im Geist dienender Liebe (Matth. 20,25 ff.). Daraus ergibt sich, dass willige Unterordnung unter das Ganze, Dienstester und Fürsorglichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit,

Weisheit und Hingebung das Handeln der Behörden und Beamten beseelen soll.

Die Wirklichkeit zeigt statt der sittlichen Hingebung dienender Liebe im Durchschnitt steife Abwicklung der Geschäfte und oft genug die Benutzung des Amts im Dienst des Egoismus. Kriecherei nach oben und Anmassung nach unten, Gefallsucht der Streberei und daher das Tun dessen, was beliebt macht, Hochmut der Stellung und Eifersucht auf Befugnisse und Vorrechte, Verrichtung des Dienstes im Sinne von Lieblingstendenzen und Unfehlbarkeitsdünkel des Ambestenwissens, normale Erledigung der Nummern und Verständnislosigkeit für Verantwortlichkeit vor Gott und vor den Menschen, die nicht Vorgesetzte sind, — das ist der Durchschnittstypus des Amtsegoismus, der sich der Liebe zu Gott und den Brüdern verschliesst. Reges Pflichtbewusstsein ist auch bei Weltsinn möglich. Aber das durchgeistigte Pflichtgefühl, das den Amtseifer beseelt zu belebender und fördernder Wirkung auf den Volkskörper, erwächst nur dem Glaubenssinn christlicher Nächstenliebe.

In Preussen hat sich Friedrich Wilhelm I. ein hohes und bleibendes Verdienst durch die Schulung eines gewissenhaften Beamtenstandes erworben, infolgedessen die deutsche Beamenschaft die der ganzen Welt an Unbestechlichkeit, Sachlichkeit, Arbeitsfreudigkeit und Geschäftskennntnis überragt. Infolge seiner moralischen Qualität hat darum der Beamtenstand eine so angesehene Stellung, dass Treitschke in seinen „historischen und politischen Aufsätzen“ die Stellung der hohen Staatsbeamten in Deutschland der der Aristokratie anderer Länder vergleichen konnte — ein Vergleich, der freilich das Schicksal aller Vergleiche teilt.

Da zu wünschen ist, dass der Beamtenstand seine moralische Kraft bewahrt, ist um so schärfer die Ergänzung wichtiger Stellungen durch Kliken und Koterien zu verurteilen, durch welche die Leistungsunfähigkeit und Bequemlichkeit vor Aufgaben gestellt wird, denen weder die Begabung, noch die Verstandesbildung, noch die Schulung der Willenskraft, noch die sittliche Höhe entspricht.

2) Da Staatseinrichtungen und Gesetze nach den Zeitbedürfnissen und Zeitvorstellungen sich ändern, die sittliche Grundgesinnung christlicher Liebe aber, in sich gleichbleibend, das gesamte Handeln bestimmen muss, muss die christliche Persönlichkeit die Ausführung der geltenden Bestimmungen durchgeistigen und zugleich die Umbildung des Mangelhaften zu gemeinnütziger Besserung erstreben. Wie sich alle Gesetzesvorschriften in sehr verschiedener Weise ausführen lassen, so kann jedes Amt in ganz verschiedenem Geist und Sinn geführt werden. Geistloses und formalistisches Abmachen der Amtsgeschäfte ohne Sinn für das Gesamtwohl ist unwürdig. Pedantische Gesetzlichkeit ohne geistige Auffassung des Sinns und Zwecks der Gesetzgebung,



wobei das Recht zum Zerrbild oder zum Unrecht werden kann, ist Sache geistloser Köpfe. Der Christ soll Achtung der Gesetze mit höherer sittlicher Auffassung ihrer Unterordnung unter das Staatswohl und mit vorausblickendem Absehen auf Verchristlichung aller Institutionen verbinden. Durch eine vertiefte Einsicht in das Wesen des Staats, durch ein gereiftes Verständnis des dem Gemeinwesen wahrhaft Dienlichen und durch klare Festhaltung der ethischen Richtlinien alles sozialen Wirkens soll christliche Amtsführung dem Ganzen wie den Staatsangehörigen in wahrhaft förderlicher Weise dienstbar werden. Je höher aber die Stellung ist, desto einflussreicher wirkt auch die Art der Amtsführung. Gewissenloser oder roher Egoismus gerade in den höheren Stellungen demoralisiert weithin. Christliche Gesinnung, wenn sie echter Art ist, übt gerade in diesen Stellungen tiefgehende Vorbildlichkeit.

Ein religiös und sittlich gesunder Beamtenstand ist eine Wohltat für das gesamte Volksleben.

3) Da die Gesetze der Erhaltung des Ganzen mit Niederhaltung des individuellen Egoismus dienen, geht die Amtspflicht auf die Erhaltung der Rechtsordnung, unterscheidet sich also von dem individuellen Handeln der privaten Einzelbeziehungen. Ist Politisches und Juridisches nach reformatorischen Grundsätzen vom Religiösen deutlich zu unterscheiden, so fordert doch die aus der christlichen Religiosität fliessende Moral den sittlichen Dienst der Gemeinschaft nicht nur in Privatverhältnissen, sondern auch in den öffentlichen Verhältnissen. Während aber in jenen sich die Liebe bewährt im Verzicht auf den Rechtsstandpunkt, muss sie sich in diesen in der Durchführung der Gesetze bewähren. Die Beschränktheit des Sektenstandpunkts hat häufig die Grundsätze individuellen Liebeshandelns auch auf die öffentlichen Verhältnisse auftragen wollen. Das ist aber oberflächliche Verkennung des Geistes christlicher Moral. Es ist ein und dieselbe christliche Liebe, welche die Gemeinschaft baut durch Verzeihen, Versöhnlichkeit, Nachgiebigkeit in den privaten Beziehungen, und welche sie baut durch entschiedene Aufrechterhaltung der Rechtsordnung in der Beamtenstellung, die schonungsloses Vorgehen gegen die Einzelnen fordern kann, um das Gemeinwesen nicht dem Zerfall preiszugeben. Amtspflicht ist also nicht identisch mit individueller Liebesbetätigung. Die Nächstenliebe verzeiht. Aber der Beamte hat Überschreitungen der Rechtsordnungen zu ahnden (Röm. 13,3., 4). So klar diese prinzipielle Unterscheidung ist,

so fliessend sind freilich in der Praxis die Grenzen. Gelegentlich kann nur der christliche Takt entscheiden, ob individuelles Hingehenlassen oder Aufrechterhaltung der öffentlichen Rechtsordnung das Gewiesene ist.

2. Hinsichtlich der Politik, die es sowohl mit den innern Staatseinrichtungen wie mit dem äussern Verhältnis zu andern Staaten zu tun hat, ist oft die Frage aufgeworfen, ob sie mit der Moral vereinbar sei.

Für Aristoteles fiel Politik und Moral in gewisser Weise zusammen. Und noch Schleiermacher und Rothe haben die Einheit, ja Identität behauptet.

Dahlmann: „Wenn jemals der Tag erschiene, an welchem mir klar würde, Moral und Politik wären ganz getrennte Gebiete, würde ich keine Stunde mehr lehrend oder lernend mit Politik mich beschäftigen.“

Politik als Wissenschaft vom Staat ist natürlich zu unterscheiden von der Politik als praktischer Staatskunst. Selbstverständlich ist hier von der letzteren die Rede. Aber jene kann die Frage nach dem Verhältnis dieser zur Moral nicht umgehen.

Politik und Moral sind verschiedene Gebiete. Und ein Kontrast liegt sicher vor, insofern die Politik auf die Selbsterhaltung des Staats geht, also scheinbar an sich egoistisch ist, die Moral aber liebenden Selbstverzicht zugunsten anderer fordert. Aber dieser Kontrast verliert schon an Schärfe durch den Gesichtspunkt, dass der Zwiespalt des berechtigten Selbsterhaltungstriebes und des moralischen Selbstverzichts ja auch durch das Leben des Individuums geht, ja schliesslich alles moralische Handeln berührt, aber noch mehr durch den vorher berührten Grundsatz, dass Sittlichkeit Förderung der Gemeinschaft ist, also sich in individueller Hinsicht zwar in liebendem Selbstverzicht, im öffentlichen Leben aber in hingebender Stützung des Gemeinwesens bewährt. Sind also auch Politik und Moral heterogen, so muss doch beides in dem Politik treibenden Individuum vereinbar sein, wenn dieses eine sittliche Persönlichkeit ist. Denn da die Sittlichkeit persönliches Handeln der Liebesgesinnung ist, so muss eine Persönlichkeit, die von dieser durchdrungen und geleitet ist, notwendig aus ihr heraus alles Handeln, also auch das politische, vollziehen. Ebensowenig wie diese aber im täglichen Leben die Interessen der Selbsterhaltung ertötet, ebensowenig hebt sie in der Wechselbeziehung der Völker die Vertretung der Staatsinteressen auf. Zu den Lebensbedingungen des Staats gehört aber die Pflege des Wohlstands im Innern und die Sicherung und (da Stillstand Rückgang bedeutet, Bewahrung Ausdehnung fordert) Erweiterung der Machtsphäre auch aussen.

Ebenso wie der Kaufmann im Wettbewerb des Geschäftslebens sich zu behaupten bemüht sein muss, ebenso muss der Politiker im Wettbewerb der Völker die Selbstbehauptung seines Staats vertreten. Sittlich handelt er also, indem er die Förderung seiner Staatsgemeinschaft vertritt. Und das ist ohne gewaltsame Rechtswahrungen oder Eingriffe gelegentlich gar nicht vollziehbar. Aber unsittlich handelt er, wenn er im Dienst eines rohen und ideenlosen Egoismus vermeintliche Interessen des eigenen Staats verfolgt mit Schädigung der Menschheitsgemeinschaft. Denn die höhere Gemeinschaft über den Einzelstaaten ist die Menschheit. Im Wettkampf der Völker untereinander ist der entscheidende sittliche Gesichtspunkt der Aufbau der Menschheitsgemeinschaft. Ein Politiker von wirklich sittlicher Gesinnung, also von christlicher Nächstenliebe beseelt, kann die Interessen seines Staats nur so verfolgen, dass er dabei die einheitliche Organisation des Menschheitsgeschlechts als einer Völkerfamilie vor Augen hat. Und damit ist gewissenloses Niederrennen anderer Völker von selbst als unsittlich verurteilt. Eine gewissenhafte Politik darf selbst den Krieg nie anders führen als im Interesse des Friedens.

Es ist ein gedanken- und urteilsloses Verfahren, den moralischen Charakter der Politik durch Auftragung der individuellen Regeln der privaten Beziehungen auf die Politik gewinnen zu wollen, also die sittlichen Vorschriften für das Verhalten von Person zu Person einfach auf das Verhalten des Politikers anzuwenden. Zwei Staaten stehen nicht zueinander im Verhältnis von zwei Privatpersonen. Das tun aber schon im Verkehrsleben die Geschäftskonkurrenten nicht. Die Staaten stehen nebeneinander in Interessengegensätzen. Und der Politiker handelt pflichtwidrig, also gewissenlos und unsittlich, der die Interessen seines Landes nicht vertritt, also unzählige Existenzen in der Heimat schädigt. Unsittlich war die alte dynastische Familienpolitik, die das Wohl des Landes dem familiären Egoismus unterordnete oder wohl gar opferte. Unsittlich waren ebenso die Kriege des „Legitimitätsprinzips“, das Bismarck abgetan hat durch den Grundsatz, dass es uns nichts angeht, was fremde Völker sich für eine Verfassung zu geben für gut halten. Die moderne Interessenpolitik bedeutet nicht nur einen Fortschritt zu gesundem Realismus, sondern auch einen moralischen Fortschritt.

Ebenso nun aber, wie im Geschäftsleben der Wettbewerb nicht bloss berechnete Durchsetzung der eigenen Interessen ausüben kann, sondern unlautere Schleichwege einschlagen, kann die Politik über die Interessen des berechtigten, ja notwendigen staatlichen Selbsterhaltungstriebes hinaus die Bahnen eines brutalen Egoismus verfolgen. Genaue Grenzen abzustecken ist da völlig unmöglich. Sondern das Ziehen der

Grenzlinie zwischen Selbsterhaltung und Egoismus ist Sache persönlicher Gewissenhaftigkeit. In blinder Habgier und Eroberungssucht über schwächere Völker herzufallen, leichtfertig Kriege heraufbeschwören, die Tausende von Existenzen vernichten, durch die Mittel der Lüge und Verschlagenheit Schaden und Unheil anrichten, das ist das Verfahren einer Gewissenlosigkeit, die ihre genauen Analogien im Privatverkehr hat.

Als Typus der Theorie einer skrupellosen, um Moral gänzlich unbesorgten Politik wird in der Regel Machiavelli († 1527), namentlich in seinem *Principe* (Rom 1532), genannt und mit Recht. Mit vollem Bewusstsein setzte er alle ethischen Normen ausser Augen, und zwar nicht nur im Dienst einer höheren Staatsidee, sondern sogar des Macht Hungers eines ehrgeizigen Prätendenten. Nicht nur behufs der Behauptung wirklicher Staatsinteressen, sondern auch zum Zweck der Durchsetzung bloss dynastischer Interessen hielt er alle Mittel, auch die unlautersten, für recht. Mit solchen Grundsätzen hat Machiavelli nur unverhüllt die Regeln einer kalt berechnenden egoistischen Staatskunst ausgesprochen, wie sie überall da statthat, wo die Gier nach Gewinn und Erfolg die Politiker so beseelt, dass sie für die Erreichung ihrer Ziele Gewissensbedenken nicht kennen. Die ganze Politik des alten Rom war dieser Art. In der Neuzeit war Napoleon I. ihr klassischer Vertreter. Und Friedrichs des Grossen Polemik gegen Machiavelli hat ihn nicht davor geschützt, dass ihn Zeitgenossen und neuere Historiker der Befolgung machiavellistischer Grundsätze beschuldigt haben.

Unsittlich ist zweifellos eine Staatskunst, die ohne Achtung vor dem Recht ihre Verfahrungsweisen lediglich der Überlegenheit der Machtmittel anpasst. Aber schon eine solche Staatskunst ist sittlich verwerflich, die über der äusseren Politik die innere vernachlässigt; denn wo, wie bei Ludwig XIV., das Streben nach Macht und Glanz entscheidet, und darüber die Wohlfahrt des Volks hintantritt, da fehlt die sittliche Hingebung an die Gemeinschaft, und das Volk wird herabgesetzt zur Basis und zum Schwungbrett egoistischen Machtstrebens. Eine dynastische Kabinettpolitik, die abgesehen vom Volkswohl ihre Eroberungsziele verfolgt, entbehrt der gesunden nationalen Wurzeln und damit der moralischen Fundierung. Eine solche aggressive Politik aber, die sich ethisch vom Raub nicht unterscheidet, ist nicht zu verwechseln mit der patriotisch und staatlich notwendigen Erhaltung und Förderung des Gemeinwesens. Indem der Politiker mit Kraft und Energie die Lebenspotenzen seines Landes vertritt, handelt er sittlich in Selbsthingebung an die Gemeinschaft. Die Amtspflicht fordert mutiges und festes Eintreten für den eigenen Staat und macht schwächliche Weichherzigkeit und charakterlose Nachgiebigkeit verwerflich. Derselbe Staatsmann, der als Privatmann Milde und Versöhnlichkeit bewahrt, welche nicht auf dem eigenen Recht besteht, muss doch in seinem öffentlichen Amt unbeugsam die Rechte des Staats vertreten, weil die Liebe als Gemeinschaftsgesinnung das Beste seines Vaterlandes und seiner Landsleute erstreben muss. Auch ist keineswegs jeder Angriffskrieg schon als solcher zu ver-



urteilen. Die Eroberung Algiers durch die Franzosen z. B. bedeutete eine Kulturtat, die zur Vernichtung des nordafrikanischen Seeraubs notwendig war, und die nicht nur dem erobernden, sondern auch dem eroberten Lande zugute gekommen ist. Und in derselben Weise sind koloniale Eroberungen an sich zu billigen, wenn sie nicht (wie die spanischen in Amerika) zu blosser Ausbeutung gemissbraucht werden.

Eine entschlossene und tatkräftige Politik kann sehr wohl mit religiöser Gewissenhaftigkeit betrieben werden. Kleinliche Pedanten und sentimentale Schwärmer können freilich nichts ins Grosse Gehende begreifen, sondern sehen bei jeder, auch der unvermeidlichsten Staatsumwälzung und bei jedem, auch dem unvermeidlichsten Kriege die Moral aufgehoben. Wer das Moralisches nur in den kleinsten Privatverhältnissen erkennt, mit dem ist natürlich nicht zu rechten, wenn er sich einbildet, die ganze Politik mit dem 5. und 7. Gebot abmachen zu können. Grosse nationale Bewegungen, wie das italienische und deutsche Einigungswerk, spotten solcher Beschränktheit ebenso wie die Kolonisierung Amerikas, die Okkupierung Afrikas durch die europäischen Mächte und die Erschliessung Asiens für den Weltverkehr. Es ist ein göttliches Gesetz der Menschheitsentwicklung, dass das Minderwertige und Unkräftige zurückgeht und abstirbt, das Wertvolle und Kräftige in die Höhe kommt und sich ausdehnt. Diesem Prozess muss die Politik dienen. Dadurch werden natürlich keine Raubkriege gerechtfertigt oder auch nur entschuldigt. Aber erklärt wird dadurch, dass so traurigen Staatsgebilden wie Tunis die Selbständigkeit genommen wird und so elende Reiche wie das des Mahdi in Nubien beseitigt werden. Wer aber weiss, dass sittliches Handeln nicht bloss in der Förderung des Einzelnen, sondern auch in der Förderung des Gemeinwesens geübt wird, muss auch hierin eine Vereinigung von Moral und Politik als möglich anerkennen: ihre Wirklichkeit hängt an der religiösen Gesinnung der Persönlichkeiten. Ich sage ausdrücklich: religiösen. Noch nie hat ein irreligiöser Politiker moralische Politik getrieben. Bismarck hat einmal bemerkt, dass die wenigsten eine Vorstellung davon hätten, mit welcher Gewissenhaftigkeit in Preussen Politik gemacht werde.

Mit der Politik wird häufig verwechselt die Diplomatie. Die alte Diplomatie war zu einem grossen Teil in sich unsittlich: Lüge, Hinterlist, Doppelzüngigkeit, Intrigue, Bestechung u. s. w. waren ihre gewöhnlichen Waffen. Bismarck hat gesagt, dass eine offene und ehrliche Politik in den meisten Fällen erfolgreicher sei als die Feinspinnerei früherer Zeiten. Nachdem er Wahrheit in die Politik gebracht hat, erscheinen die Verfahrungsweisen der alten Diplomatie sittlich verächtlich. Und doch bleiben sie so lange unausrottbar, wie es unmoralische Politik gibt.

Für die innere Politik muss der Grundsatz gelten: *salus publica suprema lex*. Bei genauer Beobachtung der Gesetzesparagrafen kann das politische Verfahren tief unsittlich sein, wie z. B. die parlamentarische Obstruktion, wenn sie nicht ein äusserstes Rettungsmittel ist, sondern frivole Stillestellung der Staatsmaschine bewirkt. Die gewissenhafte



Vertretung der wichtigsten Lebensinteressen des Staats kann wohl einmal gleichgültig machen gegen Gesetzesparagrafen. Auch hier hängt alles an der ethischen Beschaffenheit der Persönlichkeit. Die Durchschnittsregel muss natürlich sein: strenge Beobachtung von Gesetz und Recht. Aber darüber steht ein inneres Verständnis der Förderung des Ganzen, der die Fortbildung von Gesetz und Recht angepasst wird. Und der starken sittlichen Persönlichkeit kann auch wohl gelegentlich höchste reale Pflichtmässigkeit in Gestalt formaler Pflichtwidrigkeit zustehen, wie York in der Konvention zu Tauroggen 1812 seinem Könige in Form des Ungehorsams den besten Dienst erwies — mit Einsetzung seines Lebens. Aber derselbe Gegensatz wiederholt sich im Leben so kühner, selbstgewisser Persönlichkeiten, wie Luther und Bismarck (in der Konfliktzeit): er bedeutet nicht eine Kollision der Pflichten, sondern eine Kollision zwischen der formalistischen und der inhaltlichen Auffassung der Pflicht.

Hinsichtlich des bekannten Schlagworts, dass die Politik den Charakter verderbe, gilt die Grundanschauung, dass an und für sich sowohl das Erwerbs-, Geschäfts- und Verkehrsleben mit seinen Verlockungen und Versuchungen wie der gesellschaftliche Druck mit seiner die Selbstständigkeit aufsaugenden Wirkung ähnlich entsittlichend wirken kann wie die Politik, dass hier also die Aufgabe der sittlichen Selbstbehauptung keine andere ist wie dort, dass aber eine besondere Gefahr der tätigen Beteiligung am politischen Leben darin liegt, dass in ihr die persönliche Verantwortlichkeit entweder sich leicht entlastet fühlt durch das Sichverstecken hinter die Interessen des Ganzen oder untergeht in staatlichen Massnahmen und Parteiströmungen. Viele Politiker leben in dauerndem Zwiespalt der Überzeugung und des Gewissens mit dem zum Zweck der Gewinnung oder Festhaltung von Einfluss oder Macht Auszuführenden. Die ehrlichsten Männer sind durch die Politik zu Lügner geworden, weil sie kluge Berechnung fordert, und diese leicht dazu veranlasst, statt aus der Gesinnung heraus zu handeln, die Mittel nach dem Zweck zu bestimmen.

3. Die Pflichten der Untertanen bzw. Staatsangehörigen gegen die Obrigkeit sind 1) persönliche Anerkennung ihrer Geltung und ihrer Befugnisse in der ihr zustehenden Machtsphäre und öffentliche Förderung ihres Ansehens und ihrer Auktorität (Röm. 13,3. 7), 2) Gehorsam gegen die mit der Handhabung des Gesetzes betrauten Organe des Staats und die die Verwaltung vollziehenden Behörden (13,1ff. 7) in dem willigen Sinne freudiger Einfügung in das Ganze (Röm. 13,5. Eph. 5,21. 1. Petr. 5,5), 3) Steuerzahlen (Matth. 22,21. Röm. 13,7), 4) bereitwillige Übernahme aller tatsächlichen Leistungen, deren die jeweilige Verfassung des Gemeinwesens bedarf (z. B. der Aufgaben der Schöffen und Geschworenen, Stellungen der Selbstverwaltung), soweit es mit den nächsten Berufspflichten ver-

einbar ist. Erwächst die Erfüllung dieser Pflichten meistens naturhaft der Lage,, die sie mehr oder weniger unvermeidlich macht, und wird sie von vielen nur in fortwährendem Kampf mit der Selbstsucht geübt, die ihr möglichst viel abzumarkten sucht, so vollzieht der Christ sie nicht bloss nach dem Zwang der Umstände, sondern aus der ethischen Gewissenhaftigkeit (Röm. 13,5) heraus, die sich vergegenwärtigt, was für den geordneten Bestand des Ganzen unerlässlich ist.

Steuerverweigerung ist revolutionär: soll sie in demonstrativer Form die Nichtübereinstimmung mit der innern Politik der Staatsregierung aussprechen, so kann doch diese unmöglich dem Einzelnen gestatten, soviel an ihm ist, die Staatsmaschine stillzustellen.

Das Steuerwesen muss dem Rechtssinn des Volks entsprechen. Wo dasselbe so ungerecht gehandhabt wird, wie das unter Ludwig XIV. der Fall war (vgl. Oncken, Das Zeitalter Friedrichs des Grossen. Berlin 1881. I, 4ff.) und im Orient bis in die Gegenwart der Fall ist, entfacht es unausbleiblich den Kampf des empörten Rechtssinns gegen das Willkürregiment und wirkt, da die Gegenwirkung der Klugheit gegen die Ungerechtigkeit der Gewalt als moralisch berechtigt angesehen wird, tief demoralisierend.

4. Eine Begrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit ergibt sich schon daraus, dass Gottes Gebot über Menschengebot geht (Matth. 22,21), dass man also Gott mehr gehorchen muss als den Menschen (Apostg. 5,29. 4,19), für die christliche Moral aber noch mehr daraus, dass nach ihr alle wahre Sittlichkeit aus dem Glauben fliessen muss, für sie also obrigkeitliche Gebote, die dem Glauben direkt widersprechen, damit als widergöttlich und widersittlich erscheinen, zuhächst aber daraus, dass das absolute Recht der christlichen Persönlichkeit in ihrer Gebundenheit an Gott über allen menschlichen Satzungen steht, und dass rechtlich geltende Bestimmungen, welche jenes göttliche Recht der christlichen Persönlichkeit aufheben, sich damit eo ipso als verwerflich dokumentieren. Christus hat seinen Jüngern zugemutet, selbst verkehrten Rechtssatzungen zum Trotz ihren Glauben zu vertreten und zu behaupten (Matth. 10,17 ff.). Gesetze, die den Christen zu Götzendienst oder zur Verleugnung seines Glaubens in irgend einer Form veranlassen sollen, darf der Christ nie anerkennen, sondern er muss sie durch Glaubenskraft und sittliche Gesinnung überwinden (1. Petr. 3,14), indem er die aus passivem Widerstand sich ergebenden Leiden geduldig erträgt (1. Petr. 3,17. 4,16).

In seiner Apologie gegen Kelsos (I, 1) hat Origenes ausgeführt, dass Leute, die zu den Skythen verschlagen werden sollten, deren brutale Gesetze nicht anerkennen würden, und dass die heidnischen Gesetze, die Christen zum Götzendienst zwingen sollen, solche Skythengesetze seien, die nicht anzuerkennen sind.

5. Die Frage, ob offenbare Rechtsvergewaltigung die sittliche Berechtigung nicht nur passiven, sondern auch aktiven Widerstands gegen die Staatsgewalt ergebe, ist theoretisch wie praktisch sehr verschieden beantwortet.

Die ethische Frage ist natürlich zu unterscheiden von der historischen Betrachtung. Bei ethischer Verwerfung des Vorgehens der französischen Revolutionäre kann man sehr wohl die geschichtliche Notwendigkeit der französischen Revolution begreifen. Und ebenso ist festzustellen, dass in despotisch regierten Staaten die Revolution naturnotwendig ist, weil es ein anderes Gegengewicht gegen den Despotismus nicht gibt.

Die Antike feierte Aufrührer gegen die tyrannische Gewalt als Helden. Und das Alte Testament schien das göttliche Recht religiös motivierter Aufstände sicherzustellen. Beides wirkte auf die alte Kirche. Origenes (c. Cels. I, 1) hat die moralische Hochschätzung von Verschwörungen zum Zweck der Beseitigung von Tyrannen aus der Antike übernommen und hat ebenso die Befugnis des Volks, sein ursprüngliches Recht an die Gewalt gegenüber dem Missbrauch wieder an sich zu nehmen, vertreten.

Bei der völligen Unklarheit über den Unterschied des Alten und Neuen Testaments konnte zudem den meisten Kirchenvätern die Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Berichte nicht zweifelhaft sein.

Augustins Ableitung der Staatsgewalt aus tyrannischer Usurpation legte von selbst den Gedanken nah, dass, was durch räuberische Gewalt entstanden ist, auf demselben Wege beseitigt werden kann. Hier stand doch aber immer Unrecht gegen Unrecht. Wie aber, wenn nach antiker, naturrechtlicher Theorie Recht gegen Recht stand. Und noch mehr, wenn Recht gegen Unrecht stand?

Aus der im Mittelalter herrschenden Theorie von der Volkssouveränität ergab sich das moralische Recht der Revolution gegen tyrannische Gewalt von selbst. Nachdem die Päpste ihr angebliches göttliches Recht und das angebliche natürliche Recht des Volks gegen die Fürsten praktisch in Bewegung gesetzt hatten, formulierte Thomas v. Aqu. die Staatstheorie, nach der der Papst als Inhaber der höchsten göttlichen Auktorität und damit der den Fürsten übergeordneten Gewalt des Stellvertreters Christi die Befugnis hat, Fürsten, die nicht in Unterordnung unter ihn ihr Regiment üben, abzusetzen und die Untertanen des Treueids zu entbinden, das Volk ferner, kraft ursprünglichen Besitzes der Regierungsgewalt, das Recht hat, Tyrannen zu beseitigen, ferner Fürsten, die vom Glauben abfallen, durch diese Abtrünnigkeit,

eo ipso ihrer Herrscherstellung verlustig sind. Ja, Thomas meint, dass die Frommen sich versündigen, wenn sie bei gerechtem Anlass und ausreichender Macht die Entfernung ungerechter Regenten nicht vollziehen. Da Thomas durch Pius V. und Leo XIII. zum Lehrer der Kirche erklärt ist, haben diese Anschauungen offizielle Gültigkeit in der katholischen Kirche.

Es war die logisch sachgemässe Folgerung aus solchen Theorien, wenn der Pariser Professor der Theologie, der Franziskaner Jean Petit, 1408 den „Tyrannenmord“ rechtfertigte. Allerdings sah sich der Bischof von Paris 1414 genötigt, die Lehre Petits zu verdammen, und Gerson betrieb auf dem Konzil zu Kostnitz ihre Verurteilung. Aber unvermeidliche Konsequenzen ziehen sich von selbst. Übrigens hatte schon Johannes von Salisbury († 1180) in Fortsetzung antiker Denkweise das Recht des Tyrannenmords nicht nur gebilligt, sondern gepriesen. Was Wunder, wenn der Geist der Kontrareformation es als selbstverständlich übernahm?

Die Wechselwirkung zwischen der absoluten päpstlichen Souveränität und der Volkssouveränität setzt sich in der neuzeitlichen katholischen Moral, namentlich der jesuitischen, fort, und zwar so, dass für die Zügelung des Demokratismus der Dank der Fürsten wegen Stützung des Throns beansprucht wird — ein Anspruch, den „gutmütige“ protestantische Politiker gern für baare Münze nehmen. Das katholische System kennt nur ein Interesse, das des durchgeführten hierarchischen Despotismus, und ist von diesem aus ebenso bereit, bei Unterordnung der politischen Machthaber unter dasselbe das Volk dem politischen Despotismus, auszuliefern (wie in Spanien und in Frankreich unter dem *ancien régime*) als beim Gegensatz der politischen Machthaber das Volk zu revolutionieren. Durch beides, sowohl durch unerträglich gewordenen Druck des politisch-hierarchischen Despotismus, der die Sprengung der Ketten unvermeidlich machte, wie durch die Fanatisierung des katholischen Volks gegen die der Kurie nicht genehmen Regierungen hat der Katholizismus den grössten Teil der Revolutionen der Neuzeit verschuldet, wie Nippold in seinem Handbuch der neuesten Kirchengeschichte richtig nachgewiesen hat. Mit derselben Bereitwilligkeit aber, mit der der katholische Klerus die revolutionäre Gesinnung in Irland und Polen gepflegt, die Revolution in der Schweiz und in Belgien entfesselt, hat auch der Jesuitismus zur Entfachung des deutsch-französischen Krieges 1870 mitgewirkt.

Die ganze Sachlage wird deutlich beleuchtet durch eine Äusserung Herbert Bismarcks in Bismarcks Briefwechsel: „Wir brauchen und wollen keinen Krieg mit Frankreich, glauben auch, dass er nicht notwendig hereinbrechen muss, solange der Papst dort nicht unbedingt befiehlt. Tritt letzteres einmal ein, so ist an langen Frieden allerdings kaum mehr zu glauben.“

Die Jesuitenmoral eines Lainez, Bellarmin u. s. w. lehrte durchweg das Recht der Revolution. Einen tyrannischen Fürsten kann man, einen ketzerischen Fürsten muss man absetzen und vertreiben. Wenn

Thomas die Bestrafung gerechtfertigt, die Tötung abgelehnt hatte, so liess die Jesuitenmoral diesen Unterschied fallen. Der Tyrannenmord wurde offen verteidigt von Mariana († 1624) in der berühmten Schrift *de rege et regis institutione* (1598), die doch nur aussprach, was nicht bloss dem Jesuitismus, sondern dem ganzen Ultramontanismus im Blut steckt, und die durch Ravailacs Ermordung Heinrichs IV. 1610 eine blutige Beleuchtung erhielt. Marianas Schrift ist nicht vom Papst verboten, aber vom Pariser Parlament 1600 und von der Sorbonne 1716 verworfen.

Praktisch findet die Politik der Jesuiten ihre beste Illustration durch den Jesuitenstaat in Paraguay. 1608 eingedrungen, wussten die Jesuiten hier eine Theokratie herzustellen, die das religiöse Ideal der Volksbeherrschung in katholischem Sinne nahezu so realisierte, dass jede selbständige Regung der Individualität unterdrückt wurde, und sich von der spanischen Regierung unabhängig stellte. Wie die Knebelung jeder Freiheit durch die kirchliche Tyrannei die Erhebung des Volks unvermeidlich machte, so haben die Jesuiten sich nicht besonnen, zu den Waffen zu greifen, sowie die spanische Regierung die ihr zustehende Souveränität durchzusetzen suchte. So ist der Jesuitenstaat 1758 unter der von ihm veranlassten Revolution zusammengebrochen. Vgl. Pfotenhauer, *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay*. Gütersloh 1893.

Die revolutionären Neigungen, die sich im Anabaptismus des 16. Jahrhunderts regten, hingen mit der sozialen Gährung zusammen, wurden aber entflammt durch den Chiliasmus, der in ihnen seine jüdische Herkunft verriet.

Da Luther den Grundsatz, Unrecht geduldig zu leiden, auch auf das politische Gebiet anwandte, schloss die lutherische Ansicht das moralische Recht der Revolution aus. Ihr sind Kant und Schleiermacher gefolgt.

Dagegen nach reformierter Ansicht (Languet, Buchanan, Milton) war, weil die Normativität der Heiligen Schrift in gleicher Weise auf das Alte Testament wie auf das Neue Testament bezogen wurde, das Urteil unvermeidlich, dass Fürsten gegenüber, die den Gläubigen Götzendienst aufdrängen wollen, das Volk Gottes zu aktivem Widerstand berechtigt sei. Nach Zwinglis demokratischer Anschauung lag hierbei das Schwergewicht im Gemeinwillen des Volks Gottes, nach Calvins aristokratischer in der Gemeindeleitung des von Gott eingesetzten Lehramts.

Die *Conf. Scotica* art. 14 erklärte tyrannidem opprimere, oppressos defendere für gottwohlgefälliges Handeln. Milton hat darüber hinausgehend im Dienst der englischen Revolution in Durchführung independentischer Grundsätze das Recht der Hinrichtung des Königs verteidigt.

Für die Aufstellung der Theorie der Revolution brauchte Rousseau (*Contrat social* 1762) nur die überlieferten katholisch-jesuitischen Ideen von der Volkssouveränität aufzunehmen. Hatte nach Bellarmin die Menge, bei der eigentlich die Gewalt liegt, jederzeit das Recht, je nach dem praktischen Bedürfnis die Verfassung zu ändern, so war es für Rousseau leicht, die Folgerung zu ziehen, dass das Volk statt obsolet



gewordener Staatseinrichtungen naturgemässe schaffen könne. War nach dem alten Naturrecht das Naturgemässe dem historisch Gewordenen überlegen, so haben schon im 16. Jahrhundert sich auf naturrechtliche Anschauungen revolutionäre Stimmungen gegründet. Seit dem 17. Jahrhundert stellte die naturrechtliche Richtung die mit dem Menschen gebornen Rechte in Gegensatz zum positiven Recht. Auf Grund von Rousseaus Ruf zur Rückkehr zur Natur kamen diese in der grossen französischen Revolution zu gewaltsamer Entladung. Rousseaus Theorie von Freiheit und Gleichheit, nach der das Volk die der von ihm durch freien Vertrag eingesetzten Obrigkeit eingeräumte Gewalt jederzeit zurücknehmen kann, war allerdings in sich revolutionär. Und doch konnte diese Theorie so tiefgehende Wirkungen nur haben, weil die Zustände — hauptsächlich durch die Schuld der Hierarchie — praktisch völlig unhaltbar geworden waren. Die geschichtliche Notwendigkeit der französischen Revolution hat Fichte dazu veranlasst, die Vertragstheorie und das Recht der Revolution aufzunehmen.

Naturrechtliche Anschauungen waren es auch, die in den italienischen Aufständen des 19. Jahrhunderts sich durchsetzten: das ursprüngliche Recht der Nation auf einheitliche Organisation zerbrach die dynastischen Rechte.

Nach der Anweisung Jesu Matth. 5,39, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, muss im Allgemeinen aktiver Widerstand gegen die Obrigkeit für den gläubigen Christen ausgeschlossen sein. Da aber jene Anweisung persönlich erfahrenes Unrecht betrifft, so kann doch da, wo grosse öffentliche Interessen auf dem Spiel stehen oder das Evangelium so gefährdet ist, dass um des Namens Jesu willen auch das Martyrium freudig ertragen werden muss, die Frage nicht vermieden werden, ob nicht in einem solchen Falle auch für den Christen die Beteiligung an gewaltsamem Widerstande gegen die offenbares Unrecht verübende Gewalt berechtigt ist. Ob ein solcher Fall öffentlicher Notwehr vorliegt, und ob der Einzelne an ihr mitwirken soll, lässt sich nicht nach allgemeinen Gesichtspunkten entscheiden, sondern ist Sache persönlichen Urteils und Willensentschlusses, also des individuellen Gewissens. Für die prinzipielle Beantwortung der Frage aber gelten die Gesichtspunkte, dass ein unberechtigter Staatsstreich von oben auch den Staatsstreich von unten berechtigt, Gewalttat von oben Gewalttat von unten hervorruft, dass schreiende Rechtsverletzungen der Obrigkeit auch die aktive Auflehnung gegen sie legalisieren, und dass gesetzwidrige Bedrückung und Aussaugung es erklärlich machen, wenn die Masse das Gesetz so wenig achtet wie die Regierung; dass aber, solange die Obrigkeit Gesetz und Recht achtet und beobachtet, keine Empfindung noch so schwerer Missstände die

Befugnis gibt, zu den Waffen zu greifen, sondern selbst den drückendsten Massregeln nur durch Erleiden und durch geistige Hinwirkung auf Abstellung der Missbräuche begegnet werden darf.

Praktisch wird das Dargelegte am besten illustriert durch den grossen Märtyrer der Bartholomäusnacht, Coligny. Es hat keinen legitimistischen und loyaler gesinnten Revolutionär gegeben, wie ihn. Ernste und tiefe Gewissensbedenken, wie sie seine katholischen Gegner nicht belästigten, schreckten ihn vom Religionskriege zurück. Aber was ihm die Waffen in die Hand drückte, war die fanatische Intoleranz der Gegner und der Zwang des Eintretens für seine Glaubensgenossen. Der heldenhafte Mann, der keine Scheu vor dem Märtyrertode hatte, wusste, dass er damit sein Leben an die Erringung der Religionsfreiheit setzte. Er hat im Grunde genommen nichts anderes getan wie viele Männer und Frauen der Reformationszeit: das Evangelium war ihm wichtiger als das Leben.

Theoretisch kommt die dargelegte Ansicht am meisten mit Rothe (§ 1164), in gewisser Weise auch mit Schleiermacher zusammen. Aber Rothe ist geneigt, da, wo Revolution von oben vorliegt, nicht nur ein Recht der Revolution von unten anzuerkennen, sondern den Widerstand als pflichtmässig zu fordern; ferner da, wo die gewaltsame Umwälzung einer geschichtlichen Notwendigkeit entspricht, die Beteiligung an ihr durch den Erfolg zu rechtfertigen. Dem gegenüber ist festzustellen (mit Schleiermacher), dass Beteiligung an gewaltsamer Umwälzung des zu Recht Bestehenden ethisch niemals zu rechtfertigen ist. Man kann Revolutionen in despotisch regierten Staaten als naturnotwendig, man kann Revolutionen, wie die grosse französische und die Julirevolution, als geschichtlich notwendig anerkennen; und die Beteiligung daran bleibt doch unsittlich. Nennt man also Revolution oder Aufruhr oder Empörung die gewaltsame Erhebung gegen das Bestehende, so ist sie verwerflich. Nennt man aber Revolution oder Aufstand den gewaltsamen Widerstand gegen (nicht bloss formale, sondern reale) Rechts- und Gesetzesverletzung der Regierenden, so ist sie nicht geboten, aber erlaubt für den, dem die Staatsverfassung wichtiger ist wie das Leben.

Verwickelter aber wird die Frage, wo die Obrigkeit dem formalen Recht folgt und das göttliche Recht der Persönlichkeit mit Füssen tritt, wie bei Religionsbedrückungen. Das Gewiesene ist die Forderung der Beseitigung unerträglichen Gewissensdrucks. Wo aber diese resultatlos bleibt? Der Katholizismus bedient sich aller Mittel der Gewalt, soweit sie Erfolg versprechen. Reformierte haben sich gegen götzendienerische Tyrannen auf das alttestamentliche Vorbild berufen. Die lutherische Ansicht hat sich mit Auswanderung beholfen. Die modernen Verhältnisse lassen in der Christenheit die letztere Lösung als ausreichend erscheinen. Unter türkischem Joch und heidnischer Verfolgung wird auch bewaffneter Widerstand unter Umständen als berechtigt anerkannt werden müssen.

Ob der Revolution von oben oder dem Staatsstreich gegenüber bewaffneter Widerstand entgegengestellt werden darf, entscheidet sich moralisch nach der Natur des Staatsstreichs. Steht derselbe im Dienst des tyrannischen Egoismus, ist er also schlechthin unsittlich in sich, so verdient er keine Schonung. Bezweckt aber der Staatsstreich die Hebung unerträglich gewordener Schwierigkeiten, weil mit zu Recht bestehenden Mitteln dem Verderben nicht mehr zu steuern ist, oder weil Faktoren der Verfassung die geordnete Mitwirkung versagen, also die Staatsmaschine stillezustellen drohen, dient er also der Staatserhaltung gegenüber scheinbar verfassungsmässiger Staatsfeindschaft, so werden alle ethisch gesinnten Elemente es mit Freuden begrüßen, dass das wirkliche Recht wider das formale Recht gesiegt hat. Natürlich ist ein Staatsstreich nur in einem Falle sittlich zulässig, nämlich in dem, dass Staatserhaltung auf keine andere Weise möglich ist.

§ 96.

**Das Recht.**

Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen vom Eid. Göttingen 1824. W. Bauer, Über den Eid. Herborn 1846. R. v. Ihering, Der Kampf ums Recht. Wien 1872. Der Zweck im Recht. 3. Aufl. L. 1893. Höpfert, Der Eid. Mainz 1883. J. Köstlin, Eid. Realenc. B. 5. Leipzig 1898. Hubbrich, Konfessioneller Eid oder religionslose Bezeugung. L. 1899. Lemme, Eid. Evang. Volkslex. Biel. und Leip. 1900. Altbacher, Über Rechtsbegriffe. Berlin 1900. Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. Leipzig 1900. Bogi, Recht und Naturwissensch. Annal. der Naturphil. I. 1902. Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. L. 1903. F. von Calker, Ethische Werte im Strafrecht. B. 1904.

Das Recht ist der Inbegriff der in gesetzlicher Form festgestellten und in öffentlicher Geltung stehenden Normen, welche dadurch, dass sie das äussere Verhalten der Menschen im staatlichen Verbande regeln, das Gemeinschaftsleben in Einschränkung der individuellen Willkür aufrechterhalten. Das Recht, wenn auch in Anfangsformen auf nicht aufgezeichneter Überlieferung beruhend, also noch nicht deutlich von der Sitte geschieden, fliegend unbestimmt und der Willkür Raum lassend, ist in ausgebildeter Form geschriebene Norm, hat also die Form positiver Gesetzgebung. Da die Moral dem sittlichen Bewusstsein in freier und doch gebundener Selbstbestimmung entspringt, das Recht aber die objektiven Vorschriften enthält, durch welche der Staat die Einfügung in das Gemeinschaftsleben erzwingt, da ferner die sittliche Freiheit des Christen in der Religiosität wurzelt,

das Recht aber nicht die Überzeugungen des Einzelnen, sondern das Interesse der Staatserhaltung zum leitenden Gesichtspunkt hat, sind Recht und Sittlichkeit prinzipiell zu unterscheidende Gebiete. Aber da das Recht der Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens dient, ist es an sich eine sittliche Grösse. Und da die christliche Überzeugung alles wirklich Sittliche anerkennt, auch wenn es nicht spezifisch christlich ist, so muss sie auch das Recht als solches bejahen und stützen. Das Recht, wenn auch nach objektiven Erwägungen fixiert und geschichtlichen sozialen Faktoren entwachsend, wird doch formuliert aus der Vorstellung des für die Gemeinschaft Unerlässlichen, also aus dem sittlichen Bewusstsein heraus, ist also Ausfluss des Sittengesetzes, allerdings weder reiner noch unveränderlicher noch absoluter. Und darum muss der Christ das bestehende Recht achten und pflegen, aber auch in christlichem Geist und Sinn nach Massgabe der ethischen Prinzipien des Christentums fortzubilden suchen, freilich immer mit prinzipieller Feststellung des Unterschieds von Reich Gottes und Welt.

War für Plato und Aristoteles der Staat der natürliche Ausdruck der menschlichen Vernunft, so wurzelte ihnen — trotz tatsächlicher Anerkennung der Verschiedenheit der positiven Einzelrechte — doch alles gegebene Recht in einem Naturrecht, das namentlich durch die Stoa allgemeine antike Annahme wurde. Das Naturrecht wurde im Mittelalter zwar anders vorgestellt wie in der Antike, nämlich unter dem religiösen Gesichtspunkt, dass das Gottgewollte auch das Naturgemässe sei, aber der Gedanke des Naturrechts wurde festgehalten, namentlich von Thomas Aqu. Nur wurden in das Naturrecht die Prinzipien der kirchlichen Hierarchie aufgenommen. Die katholische Theologie hat diese Anschauung so beibehalten, dass die Jesuiten auch die päpstliche Allgewalt auf das Naturrecht zu gründen suchten.

Auf dem Boden der Reformation musste man das Naturrecht von dem positiven staatlichen und dem göttlichen, bzw. kirchlichen Recht unterscheiden. Aber den Gedanken des Naturrechts selbst in dem Sinne eines mit der vernünftigen Natur des Menschen gegebenen Ideals von Rechtsordnung behielt man bei, wie das, so lange man das angeborne sittliche Bewusstsein mit dem Ausdruck *lex naturae* bezeichnete, sich von selbst ergab. So ging denn bei Melanchthon in der *lex naturae* das dem Bewusstsein innewohnende Sittengesetz (*lex naturalis*) mit dem Naturrecht ineinander. Dieses sah er nach der Vorstellung angeborener Ideen in gewissen unserer vernünftigen Natur eingesenkten Grundbegriffen gegeben. Er sagte in den *Loci* (dritte Red.): *Jura naturalia non sunt vagabundi impetus, sed certae quaedam in natura ordinationes. Evangelium non abolet jus naturae et vincula politicae societatis, hoc est leges rectae rationi consentaneas.* Auf naturrechtlicher

Grundlage erbaute Grotius die Rechtsphilosophie und das allgemeine Staatsrecht. Und Pufendorf bildete die Naturrechtslehre in dem Sinne einer das Recht lediglich nach Vernunftgesetz entwickelnden von Theologie und Geschichte unabhängigen Wissenschaft durch. Schon hier schlägt der Gegensatz gegen das geschichtlich in Staat und Kirche Gewordene durch. Und ein solcher Gegensatz liegt im Wesen der Sache und muss heraustreten, sowie man dem Bestehenden in kritischer Stimmung gegenübersteht. Denn gibt es ein in der Vernunft des Menschen liegendes allgemeines Recht, so muss sich dasselbe auf seinen ideellen theoretischen Ausdruck bringen lassen, der dann notwendig normgebend sein muss.

Wie im Altertum Plato den Versuch einer solchen Formulierung gemacht hat, sind im 17. und 18. Jahrhundert Entwürfe einer idealen Rechtsordnung hergestellt. Die Konsequenz davon ist dann notwendig die, dass die positiven Rechte, und zwar eigentlich alle, nach jenem Ideal umgebildet werden müssten. Und das Endresultat ist in jedem Fall revolutionär, mochte die Theorie nun in der Rousseau'schen Form der Wiederherstellung des gesunden Naturzustands die französische Revolution herbeiführen, oder mag sie in Form des modernen Sozialismus die Gleichheit des Anrechts an die Güter im Umsturz der Gesellschaftsordnung herbeiführen wollen. Die Vorstellung eines Naturrechts ist aber in sich unklar, indem die formalen psychologischen Grundlagen alles Rechts, die allgemein sind, die „Menschenrechte“, die zum Begriff der Persönlichkeit gehören, also ethische Natur sind, und die positiven Rechte vermischt werden. Tatsächlich fällt ja doch das angebliche Ideal des Naturrechts bei den verschiedenen Rechtsphilosophen sehr verschieden aus und muss verschieden ausfallen, da abgesehen von der religiösen und moralischen Verschiedenheit der Ausgangspunkte und der sozialen Verschiedenheit aristokratischer oder demokratischer Neigungen jede wirkliche Rechtsordnung die klimatischen und nationalen Unterschiede wie die historische Entwicklung berücksichtigen muss. Ein Naturrecht in dem Sinne eines Ideals von Rechtsordnung gibts also so wenig wie ein absolutes Kunstideal. Aber wie die Kunstideale und die Kunstübung auf dem ästhetischen Sinne ruhen, ebenso das Recht und die Rechtsformulierungen auf dem Rechtssinn. Und da das im sittlichen Bewusstsein gegebene Sittengesetz sich doch nun einmal nicht auf einen durchgeführten objektiven Ausdruck fest formulierter Einzelbestimmungen und ebensowenig auf einen von den religiösen Unterschieden absehenden gleichmässigen Ausdruck bringen lässt, bedarf es in jedem Staatswesen einer den religiösen und sozialen Verhältnissen angepassten Fixierung der unerlässlichen Gemeinschaftsnormen im Recht. Diese entsprechen dann also nicht einem vermeintlichen idealen Naturrecht, sondern wurzeln im sittlichen Bewusstsein und entspringen dem an diesem orientierten, geklärten und abgestimmten Rechtssinn in seiner Wechselwirkung mit den objektiven Anforderungen des Gemeinschaftslebens, und zwar nicht nach seiner Abstraktheit, sondern hinsichtlich der konkreten Wirklichkeit.



Der sittliche Sinn wie der Rechtssinn gehören dem Gattungsbewusstsein an. Während aber der sittliche Sinn die Richtung von Individuum auf die Gemeinschaft innehält, bewegt sich der Rechtssinn in der umgekehrten Richtung. Da aber der Rechtssinn stets doch vom Standpunkt des Individuums aus spricht, wenn er auch das Allgemeine gegenüber dem Individuellen behauptet, so ist der sittliche Sinn primär, der Rechtssinn sekundär. Hieraus erhellt Einheit und Verschiedenheit beider. Beide beziehen sich auf den Aufbau der Gemeinschaft. Aber der sittliche Sinn spricht die subjektive Selbstverpflichtung zum Gemeinschaftsdienst aus, und zwar als Menschheitsdienst. Aber der Rechtssinn spricht die objektiven Anforderungen der Gemeinschaft aus, und zwar als einer konkret abgegrenzten. Der sittliche Sinn weiss die in ihm liegenden Grundnormen als allgemeingültig, abgesehen davon, ob sie überall schon in Wirklichkeit respektiert werden, der Rechtssinn aber sieht das bestehende Recht weder als unabänderlich noch als allgemeingültig an. Trotz seiner relativen Selbständigkeit muss sich daher das Recht stets an der Moral orientieren. Und indem es vorwiegend auf den negativen Weg der Gegenwirkung der Macht gegen die Zügellosigkeit des Egoismus gewiesen ist, muss es die positive Kraft des Sittlichen als seine Basis voraussetzen. Ohne diese schwebt das Recht in der Luft. Angenommen, die Moralität wäre in einem Gebiet voll realisiert, so wäre in diesem das Recht (abgesehen vom Staats- und Völkerrecht) überflüssig; angenommen aber, das Recht hätte sich völlig in Realität umgesetzt, so wäre damit über den Wert der Moralität noch gar nichts gesagt. Beides gilt aber nur formell für die begriffliche Auffassung.

Demgemäss haben nicht bloss Theologen, sondern auch Philosophen das Recht in verschiedener Form zum sittlichen Bewusstsein in Beziehung gesetzt, namentlich Leibniz und Kant. Fichte hat allerdings Rechtliches und Sittliches scharf geschieden, so dass es für das Recht keine moralische Begründung geben soll, und dass der Moralische durch kein Gesetz gebunden ist, welches eben durch die Moralität gegenstandslos wird. Aber in dem letzteren Punkte verrät sich doch die Kantsche Unterordnung des Rechts unter die sittliche Idee. Und diese wirkte fort bei Herbart und Hegel.

Die Ausbildung der modernen Soziologie in welche sich bei manchen Empiristen die Moral verlor, führte zur Unterordnung des Rechts unter die Gesellschaftslehre. Das Recht bestimmt sich dann nicht mehr nach subjektiven Richtpunkten im Innern des Menschen, sondern nur nach objektiven Richtpunkten, die dem Zweck der Utilität entsprechen. Demgemäss befolgt die moderne historische Richtung in der Behandlung des Rechts einen Historizismus, bei dem die eigentlich bewegenden Kräfte der Entstehung und Fortbildung des Rechts unverstanden bleiben, weil sie ganz veräusserlicht werden. Vgl. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. S. 70: „Die falsche Selbstständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzehrt, sondern auch das Recht

seiner Würde entkleidet, die Vorstellungen von einem Mechanismus des Rechts befördert und die Rechtsbegriffe entseelt.“

1. Im Neuen Testament ist das religiös-sittliche Gebiet als das des persönlichen Verhältnisses zu Gott und den Mitmenschen von der Sphäre des Rechts als dem Gebiet objektiver Ordnungen des Gemeinschaftslebens deutlich geschieden. Indem Jesus es unterlässt, in die Rechtssphäre einzugreifen, in der die berufenen Vertreter (Joh. 19,11) des Rechts ihre Befugnisse zu vollziehen haben (Luk. 12,14. Joh. 8,6 ff.), erkennt er dieselbe zugleich als in sich berechtigt an (Matth. 22,21), wie er denn selbst da, wo die Befugnisse der jüdischen Behörde zweifelhaft waren und, als nicht staatlich feststehend, für ihn nicht verbindlich, sich denselben in Liebe gefügt (Matth. 17,25 ff.), und bei der rechtswidrigen Rechtshandhabung seiner Gefangennehmung und Verurteilung die Rechtsübung als solche doch im freien Eingehen auf sie anerkannt hat. Und von den Aposteln hat namentlich Paulus bei klarer Scheidung des Rechtsgebiets vom Religiös-Sittlichen (1. Kør. 7,21 ff.) sich unbedenklich auf den Boden der römischen Rechtsordnung gestellt und ihre Vorteile für sich in Anspruch genommen (Apostg. 16,35 ff. 22,25. 23,27. 25,11).

Die grundsätzliche Unterscheidung des Juridischen vom Religiös-Ethischen, die im Mittelalter nicht nur verloren, sondern durch die Hierarchie verwischt war, ist herausgestellt durch Luther, der durch die deutliche Trennung des Heterogenen dem Religiös-Sittlichen seine Eigenart, dem Recht seine vom Klerikalismus losgetrennte Selbständigkeit sicherte und dadurch erst dem christlichen Glauben seine innerlich freie und doch durch das Gewissen gebundene Stellung zum Rechtsleben gab.

Hiernach ist alles Recht geschichtlich geworden und bindet daher nicht den Glauben für Heil und Seligkeit, auch nicht das kirchliche Recht. Juridisches ist also niemals absolut verbindlich, da es nicht reiner und unmittelbarer Ausfluss des Gotteswillens ist. Die Rechtsnormen bilden nicht Inhalt der christlichen Sittlichkeit, die an sich allem bloss Juridischen schlechthin überlegen ist. Aber da zur christlichen Sittlichkeit die Anerkennung und Erhaltung aller begründenden und bauenden Faktoren des Gemeinschaftslebens gehört, und da die Rechtsordnung ein wichtiger erhaltender Faktor desselben ist, so muss das christliche Gewissen zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und Rechtspflege treiben.

Da in der Antike der Riss zwischen dem Ich und der Aussenwelt noch nicht eingetreten war, sondern das Selbstbewusstsein sich noch mit der objektiven Welt zusammensah, stand für die Gesamtanschauung die bestehende Rechtsordnung in Harmonie mit der Weltordnung. Mochten auch gelegentlich die „ungeschriebenen Gesetze“ der Götter, wie von Antigone, dem Rechtsgebot entgegengestellt werden, so war doch durchweg Moralisches und Juridisches so wenig geschieden, dass auch dem Aristoteles die ethische Gerechtigkeit Beobachtung des Gesetzes war. Diese Abhängigkeit der Moral vom Recht musste fallen, sowie die moralischen Regeln als göttliche Gebote, die Rechtsnormen als menschliche Bildungen erkannt wurden. Ansätze dazu zeigen sich bei Sokrates, Plato und der Stoa. Aber erst das Christentum vollzog die prinzipielle Scheidung von Sittlichkeit und Recht in der schlechthinnigen Erhebung des absolut Gottgewollten über die wechselnden menschlichen Satzungen. Die prinzipielle Höherstellung wurde aber im Katholizismus, weil er die Kirche zu einem Rechtsinstitut machte, zur Abhängigmachung des weltlichen Rechts vom angeblich göttlichen Gesetz, das tatsächlich die hierarchische Vermischung kirchlicher Normen mit sittlichen war. Indem die Reformation die falsche mittelalterliche Verbindung von Recht und Moral zugunsten prinzipieller Unterscheidung löste, erklärte sie das Sittliche (in reinlicher Trennung vom Zeremonialgesetzlichen und Hierarchischen) für gottgewollt, also absolut verbindlich, das Rechtliche als menschlich-natürlich für nur relativ bindend, aber, weil auf der göttlichen Naturordnung ruhend, nach der der Staat göttliche Stiftung ist, auch die religiös-sittliche Überzeugung in die Befolgung des göttlichen Willens (freilich in Abhängigkeit von diesem) aufgenommen. Hiernach besteht ein nicht bloss äusserer, sondern auch innerer Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Recht. Beide Grössen dienen dem Aufbau der Gemeinschaft. Während aber die Sittlichkeit dem inneren ethischen Bewusstsein entspringt, das sich der göttlichen Norm unterordnet, entspringt das Recht nicht bloss diesem, sondern auch der objektiven Erwägung des der Gesellschaft Nützlichen und (wonach die Moral überhaupt gar nicht zu fragen hat) des Erreichbaren und Durchführbaren. Enthält die Sittlichkeit das Handeln des Einzelnen auf die Gemeinschaft zur Förderung derselben, so wie es überall und zu allen Zeiten sein soll, so ist das Recht auf konkretem geschichtlichem Boden die von den Faktoren der Gesetzgebung vollzogene Geltendmachung der Gemeinschaft gegen den Einzelnen.

2. Der Unterschied des Rechts und der Moral, namentlich der höchsten Moral, der christlichen, ergibt einerseits, dass, wenn das Innere sich nicht ohne weiteres veräusserlichen lässt, weder der Vollgehalt noch der Tiefgehalt der christlichen Moral rechtliche Form annehmen und zum objektiven Zwang für alle, auch für solche, die nicht christlicher Gesinnung sind, werden kann, andererseits, dass das christlich sittliche Leben nicht auf die Stufe des rechtlich Fixierten herabgedrückt werden darf.

1) Da die der Höhe der christlichen Sittlichkeit entsprechenden Grundsätze dem durch die Liebe tätigen Glauben entwachsen, also ohne äusseren Zwang sich im Christenleben verwirklichen, so ist klar, weil das Leben des Nichtchristen das innere Gefüge des christlichen Gemüts gar nicht zeigen kann, dass jene Grundsätze nicht in ihrer konkreten Durchführung bis in ihre Konsequenzen zu einem Rechtsgesetz für Ungläubige gemacht werden können. Was für den Gläubigen kraft seiner Gemütsverfassung selbstverständlich ist, kann für den Ungläubigen ein unerträgliches Joch werden. Es ist darum falsche Vermischung des Verschiedenartigen, wenn der Katholizismus das bürgerliche Recht in Abhängigkeit von dem kanonischen versetzen will, und wenn die Gesinnung der Sekte die heilige Schrift, die Norm des Christenlebens, zur Norm des öffentlichen Lebens machen will. Und ähnliche Vermischungen liessen sich der Calvinismus und der ältere Pietismus zu Schulden kommen, wenn jener die Verwerfung des weltlichen Libertinismus mit staatlichen Rechtsmitteln erzwingen, dieser seine Verwerfung von Konzert, Theater und Tanz der Öffentlichkeit polizeilich aufdrängen wollte. Alle diese theokratischen Tendenzen widersprechen nicht nur dem staatlichen, sondern auch dem recht verstandenen christlichen Interesse, das allein gewahrt wird durch klare Scheidung des Verschiedenartigen.

Melanchthon hat die Klarheit der Prinzipien Luthers nie gewonnen. Er sagt in der ersten Ausgabe der Loci: *Sunt autem omnium legum humanarum et regula et dispensatio fides et caritas adeoque et necessitas.* Ja hier hat er noch das Desiderium, *pro gentilibus et saepe stultis legibus Mosaicas recipi.*

Vermöge der Bedingtheit des Rechts durch die Moral hat ja das Recht der christlichen Völker eine ganz andere Höhenlage wie das der mohammedanischen und heidnischen Völker: das Recht der christlichen Völker schliesst Vielweiberei und Sklaverei aus. Wie weit nun das gesetzlich fixierte Recht die christlich sittlichen Normen aufnimmt, darüber lassen sich keine allgemeinen Grundsätze aufstellen. Sondern die Annäherung der Gesetzgebung an die christliche Moralität ist schwankend je nach den konfessionellen Verhältnissen, nach Stärke oder Schwäche der religiösen Gesinnung, nach Zeitströmungen und nach der Kulturentwicklung.

Die christliche Moral kann aber den Anspruch erheben, dass das öffentlich geltende Recht alles dasjenige verbietet, was nach

der aus ihr in die Volksseele aufgenommenen Gesamtanschauung eine objektiv feststehende Schädigung des Gemeinschaftslebens enthält, mag das Verbot den Ungläubigen einleuchten oder nicht, z. B. der Zweikampf, das Glückspiel, das Halten von Bordellen, das Ausstellen unzüchtiger Bilder, die Päderastie u. s. w., und alles dasjenige durchzuführen sucht, was zum Aufbau eines geordneten und haltbare Zustände versprechenden Gemeinschaftslebens unerlässlich ist, z. B. die Gewährleistung eines Ruhetages, die Fürsorge für Alte, Schwache und Kranke, den Schutz der Abhängigen, Bewahrung von Frauen und Kindern vor Ausnutzung. In beiden Beziehungen hat die Gesetzgebung noch viele Aufgaben zu lösen. Ja, die Annäherung des Rechts an die christliche Moral schliesst an sich eine endlose Menschheitsaufgabe in sich.

Obleich im Wesen des Katholizismus Vermischung des staatlichen und kirchlichen Rechts liegt, stehen — eben wegen der falschen Vermischung — die katholischen Staaten in der Annäherung des Rechts an die Moral durchweg gegen die protestantischen zurück. Denn der Katholizismus hat ein grosses Interesse an der Durchführung hierarchischer Satzungen, wie Verbot der Ehescheidung, Verhinderung der Priesterehe u. s. w.; aber ein viel geringeres an der Durchsetzung der christlichen Nächstenliebe. Vgl. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche. Gotha 1889. 90.

2) Ist die christliche Sittlichkeit der Sphäre des Rechts prinzipiell überlegen, so liegt eine Herabsetzung der christlichen Moral in jedem Versuch, das christliche bzw. kirchliche Handeln bürgerlichen Rechtsnormen anzupassen oder nach ihnen zu modeln. Hüllen sich ähnliche Anforderungen (wie z. B. hinsichtlich des Zweikampfs) oft in die Forderung, der Wirklichkeit Zugeständnisse zu machen, um mit der Wirklichkeit in Fühlung zu bleiben, so erhebt in der Rechtssphäre der Staat oft den Anspruch, dass die Kirche staatliche Normen auch als die für sich massgebenden anerkennen soll. Dieser Anspruch ist in sich unberechtigt. Dem Staat, was des Staates ist! Der Kirche, was der Kirche ist!

In solchen Dingen wie der Bestattung der Selbstmörder und der im Zweikampf Gefallenen hat die Kirche lediglich ihren eigenen Grundsätzen zu folgen. Dasselbe wäre bei der Leichenverbrennung der Fall, wenn bei der Frage, ob Beerdigung oder Feuerbestattung, überhaupt ein Interesse des christlichen Glaubens vorläge.

3. Ist der Staat eine von Religion und Sittlichkeit verschiedene und doch auch wieder eine sittliche Grösse, die, als



in der göttlichen Schöpfungsordnung begründet, berechtigt ist, ihren eigenen Lebensgesetzen zu folgen, so muss der Christ die Handhabung des Rechts als notwendig anerkennen und darum nicht bloss passiv durch Übersichergehenlassen, sondern auch aktiv durch Mitwirkung, sei es als Staatsbeamter, sei es als Staatsbürger, aufrechterhalten. Daraus ergibt sich die Unterscheidung des rechtlich sittlichen Verhaltens von dem privaten sittlichen Handeln. Nicht eine doppelte Moral liegt darin, aber eine Besonderung des sittlichen Bewusstseins je nach der Beziehung der innern Gesinnung auf die privaten Anforderungen des Gemeinschaftslebens oder nach der Beziehung der ethischen Überzeugung auf die Notwendigkeit der staatlichen Rechtsordnung. Der Beamte oder Richter übt in den privaten Lebensbeziehungen Ertragen und Verzeihen des Unrechts, muss aber als Vertreter der Rechtsordnung das Unrecht strafen und verfolgen. Dieser Unterschied des Verhaltens als Privatperson und als Glied der Rechtsgemeinschaft, vom Anabaptismus verkannt und geleugnet, gilt ebenso für jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt: es ist sektirerische Beschränktheit, die Notwendigkeit der Rechtsordnung und der staatlichen Organisation zu verkennen oder nicht sehen zu wollen und darum die tätige Mitwirkung, wie zur Erhaltung des die Existenz sichernden Staatswesens, so zur Erhaltung der den Bestand der Gesellschaft wahren Rechtsordnung zu versagen. Der Christ, der als Privatperson nicht schwört und in den Beziehungen der Jüngergemeinschaft den Eid vermeidet (Matth. 5,34 ff. Jak. 5,12), begeht darum ein Unrecht, wenn er vor der Behörde oder dem Gericht die staatlich geforderte Eidesleistung, die auch Jesus vollzogen hat (Matth. 26,63 ff. Mark. 14,62), verweigert.

#### 4. Eid.

Der Eid als rechtlich gültige Wahrheitsbeteuerung, welche die Gemeinschaft mit Gott an die Wahrhaftigkeit bindet, enthält die Vereinigung eines bürgerlich-rechtlichen und eines religiösen Elements, entwuchs also der antiken Verbindung von Religion und Volk und entspricht in der Christenheit der Verbindung von Kirche und Staat. Rechtlich betrachtet, ist der Eid die höchste und zuverlässigste Gestalt der Bezeugung der Wahrheit, die dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft zur Verfügung steht, so dass die Fälschung dieses Mittels der Wahrheitsgewinnung den Charakter des Verbrechens annimmt. Religiös betrachtet, ist er eine auf bewusster Selbstbesinnung beruhende feierliche Versicherung vor Gott als dem allgegenwärtigen nicht

nur, sondern auch dem gnädigen und barmherzigen, mit dem er sich in Gemeinschaft stehend weiss, und dem heiligen und gerechten, dessen Zorn er fürchtet; und zwar des Inhalts, dass er, wenn er sich in seiner Aussage von der Wahrheit scheide, von Gott geschieden sei. Die Obrigkeit hat das Recht, eine solche religiöse Handlung zu fordern, solange sie die Obrigkeit eines die Religion anerkennenden und pflegenden Staats ist; wenn aber jede organische Verbindung von Kirche und Staat gelöst wird, ist die unausweichliche Konsequenz die Aufhebung des Eides, wie sie von Juristen schon befürwortet wird. Die Unentbehrlichkeit des Eides für das Staats- und Rechtsleben beweist aber an sich, dass eine radikale Trennung von Kirche und Staat nicht durchführbar ist. Denn der Eid, von Kant „das bürgerliche Erpressungsmittel im Punkte der Wahrhaftigkeit“ genannt, ist im Allgemeinen das einzige Mittel, viele Menschen zum Abgeben zuverlässiger Aussagen zu nötigen, freilich auch das nur unter Voraussetzung eines in Gott gebundenen Gewissens. Da nun aber das Staats- und Rechtsleben ohne diesen Wahrheitskitt der Zersetzung verfallen müsste, muss der Christ die Notwendigkeit des Eides anerkennen und hat die Pflicht, in den durch die gegebene Rechtsordnung geforderten Fällen sich der Eidesleistung nicht zu entziehen. Freilich muss er auch nach dem über die christliche Wahrhaftigkeit Dargelegten (§ 73) jede nicht unbedingt nötige Eidesleistung vermeiden und der herkömmlichen Schnell- und Vielschwörerei auf moralischem Wege nach Möglichkeit entgegenwirken.

Für die christliche Pflicht zur eventuellen Ablegung des Rechtsides beweisen die alttestamentlichen Aussagen, auf die man sich vielfach beruft, so wenig, wie die alttestamentlichen Vorschriften über Ehescheidung für den Christen gelten. Aber die klare Scheidung christlicher Moralität vom Recht, die im ganzen Evangelium liegt, wird beleuchtet durch den Eid des Herrn vor dem Synedrium.

Im Eid sagt der Schwörende, dass er sich in seinen Aussagen so wenig von der Wahrheit trenne, als er von seinem Gott getrennt sein wolle. Es handelt sich also um den Anteil an der Gnade Gottes und um die Rache Gottes über den Frevel absichtlicher Unwahrheit. Der Meineid (mein, mittelhochdeutsch = falsch) ist allerdings vergebbare Sünde, immerhin aber eine ruchlose Herausforderung und Lästerung Gottes, die schon jedem religiös gerichteten Gemüt entsetzlich sein muss und für den wirklich Frommen völlig ausgeschlossen ist. Darum ist der Eid eine rechtlich-religiöse Zeugnishandlung, bei der staatlich die bürgerliche Geltung, religiös Heil und Seligkeit in Frage steht. Der Gedanke eines Gottesgerichts oder einer Zauberformel liegt ebenso fern,

wie irgendwelcher abergläubischer Sinn (Kant, Fichte). Der Eid ist vielmehr vermöge des öffentlichen Bekenntnisses zu Gott eine gottesdienstliche Handlung, also etwas Heiliges. Aber immerhin hat er als erzwungener Gottesdienst etwas Beklagenswertes an sich, da seine Notwendigkeit im sündigen Weltleben wurzelt, in dem die allgemeine Unzuverlässigkeit eine besondere feierliche religiöse Form zur Feststellung der Wahrheit fordert. Der Eid hat denn auch nicht die Wirkung, die sonst dem Gottesdienst zukommt, nämlich die religiöser Erbauung, sondern vorwiegend vermöge der peinlichen Selbstprüfung der Genauigkeit etwas Beunruhigendes, Skrupel Erweckendes. In der Regel kann er den Ursprung aus dem sündigen Weltleben nicht verleugnen. Er steht ausserhalb des Reichs Gottes und gehört zu der irdischen Aussen-seite des Christenstandes, nach der der Gläubige von dem Staub dieser Erde nicht ganz unbefleckt bleiben kann. Nicht im geringsten verwunderlich und doch beklemmend ist die Erfahrung, dass sich auch sehr gewissenhafte Männer bei eidlichen Zeugenaussagen geirrt haben (Falschheid). Und manche promissorische Eide sind für zarte Gewissen geradezu eine Tyrannei durch ihre Unausführbarkeit, wie z. B. wenn im früheren Militäreid steter freudiger (!) Gehorsam angelobt werden sollte.

Völlig sinnlos und direkt schädlich ist die Eidesforderung bei Religionslosen. Für den Atheisten ist der Eid nichts als inhaltslose Redensart, also auch der Meineid ein Nichts. Solange der Staat den Eid fordert, wäre es daher auch notwendig, Religionslose für zeugnisunfähig und amtsunfähig zu erklären. Es ist eine Absurdität, Sozialdemokraten, die ihren Atheismus öffentlich erklärt haben, zur Eidesleistung zuzulassen.

In anderer Weise sind in Anbetracht der jesuitischen Lehre von den Mentalreservationen Eide von Jesuiten ziemlich wertlos. Auch einzelne katholische Priester haben auf Grund jesuitischer Doktrin Meineide geschworen, zu denen sie sich für kirchlich und darum religiös berechtigt hielten. Die dem Papst zugeschriebene Befugnis, von Eiden zu entbinden, wirkt in der Gegenwart nicht so bedenklich wie die durch das katholische Buss sakrament dem kirchlich gesinnten Katholiken gegebene Sicherheit, von der Todessünde jedes Meineids nach der nächsten Beichte absolviert zu werden. Die Statistik zeigt denn auch in den katholischen Gebieten eine viel grössere Zahl von Meineiden wie in den evangelischen.

Von sehr geringem Wert ist der Eid bei vielen Juden in Anbetracht des im Judentum weitverbreiteten Leichtsinns phrasenhaften Schnellschwörens untereinander und gewissenlosen Falschschwörens gegenüber Nichtjuden. Diese Beobachtung enthält aber kein Urteil über das Judentum als solches, da die alttestamentliche Gottesidee den Eid an sich sicherstellt. Falsch ist also die Behauptung Rothes, dass der Eid in strengem Sinne nur beim wahren Gott geschworen werden könne; da ja der Eid vor dem Christentum schon im Judentum und Heidentum galt. Wie der Eid nicht christlichen Ursprungs ist und nach Matth. 5,34 ff. nicht sein kann, trägt er auch kein spezifisch christliches

Gepräge: man kann ihn daher weder mit einigen Moralisten der Pflicht der Wahrhaftigkeit (Baumgarten-Crusius, Rothe) noch mit andern (wie Luthardt) dem Gebet unterordnen. Natürlich kann dem Eide je nach der Religion eine eigenartige Form gegeben werden, also auch eine christliche, speziell eine evangelische. Aber da der Eid primär nicht etwas spezifisch Christliches, sondern etwas Staatlich-Religiöses ist, in dem eine Mischung von Religion und Welt liegt, liegt kein berechtigter Grund vor, einen Eid vor einem nichtchristlichen Richter oder Beamten zu verweigern. Dem jüdischen Richter die Eidesablegung zu versagen, fordert christliche Gesinnung nicht, da diese ihm weder den Gottesglauben noch die Gewissenhaftigkeit des Eides absprechen kann. Eidesablegung vor einem religionslosen Richter aber beweist die Unhaltbarkeit des gegenwärtigen Zustands.

Haben manche den Eid als Rest der mittelalterlichen Folterqualen ansehen wollen, nämlich als Gewissensfolter zum Zweck der Erzwingung der Wahrheit, so würde doch diese Auffassung höchstens für den Geständniseid zutreffen, der durch das moderne Rechtsverfahren mehr und mehr beseitigt ist (so der Reinigungseid), aber in Form des Offenbarungseides (der viele Meineide erzeugt) fortwirkt. Durchschnittlich kommen 2 Grundformen zur Anwendung, das juramentum assertorium, der Versicherungseid, der als Zeugeneid zur Bekräftigung von Tatsachen oder Ereignisse in der Rechtspflege unentbehrlich ist, und das juramentum promissorium, der Versprechungseid, der im staatlichen Gebiet zur Gewinnung von Zuverlässigkeit dienen soll. Die promissorischen Eide könnten ohne Schädigung des Pflichtbewusstseins eine ganz erhebliche Einschränkung erfahren, da in vielen Fällen ein einfaches Gelöbnis die gleiche Kraft und Verbindlichkeit hat; nur der Fahneid muss bleiben. Die Zeugeneide werden gegenwärtig in fast geschäftsmässigem Betrieb in einer Ausdehnung abgenommen, die eine Verflachung der Gewissenhaftigkeit notwendig herbeiführen muss. Zu fordern ist die Einschränkung, dass der Eid nicht als regelmässiges Feststellungs- und Beweismittel angewandt wird, sondern in besonderen Fällen, in denen aus dem Verhör nicht schon ein Bild vom Tatbestand zu gewinnen ist. Ganz entschieden zu verwerfen aber ist die Umsetzung der assertorischen Eide in promissorische, also das Verfahren, nach dem ein Zeuge nicht die Wahrheit getaner Aussagen bekräftigt, sondern für zu tuende Aussagen das Versprechen ablegt, die Wahrheit sagen zu wollen: jeder Vor-eid ist zu beseitigen. Geradezu demoralisierend muss das Verfahren wirken, beim Gegensatz widersprechender Zeugenaussagen aus einseitiger Stellungnahme gegen Zeugen das Meineidsverfahren einzuleiten, während die zu Grunde liegende Rechtsfrage noch ungeklärt ist.

Im Privatleben haben assertorische Eide nach § 73 keine Stelle, wohl aber promissorische Eide in solchen Fällen, die in das Gebiet des öffentlichen Rechts hinübergreifen: wo man eines andern an sich nicht sicher sein kann, kann man sich eine bestimmte Leistung oder sein Schweigen durch eidliches Versprechen versichern.

5. Der wurzelhafte Zusammenhang des Rechts mit dem moralischen Bewusstsein bleibt darin bestehen, dass der Bestand des Rechts nur dann gesichert ist, wenn es von der sittlichen Gesinnung der Allgemeinheit getragen wird. Die nach einem theoretischen Ideal konstruierten Gesetze, mögen sie an sich noch so gut sein, bleiben wirkungslos oder üben schädliche Wirkungen, wenn sie nicht dem Volkscharakter und den religiösen Verhältnissen angepasst sind. Die englische Verfassung und das englische Recht lassen sich nicht auf die Türkei oder China übertragen. Einen gründlichen Missgriff bedeutete die Übertragung der abendländischen Konstitution, die in der belgischen Verfassung ihren typischen Ausdruck gefunden hat, auf die jung entstandenen Balkanstaaten, in denen aus ihr etwas ganz anderes werden musste. Gesund ist das Recht nur dann, wenn es 1) nicht farblose Abstraktheit an sich trägt, sondern im Volksboden wurzelt, wenn es 2) so dem Gesamtbewusstsein entspricht, dass es die freie moralische Anerkennung der urteilsfähigen Staatsbürger findet, wenn also 3) seine Durchführung im Grossen und Ganzen nicht erzwungen werden muss, sondern durch die Billigung des Volks gesichert wird. In diesen Beziehungen erweist sich die Religion als die Trägerin des Rechts, insofern sie allein den Sinn für Recht und Gerechtigkeit erzeugt, der die freie Anerkennung des Rechts begründet. Der Staat mag die besten Gesetze geben: ihre Durchführung kommt nur durch Religion zustande.

Mit dem Verfall der Religion brach im römischen Kaiserreich die Rechtlosigkeit herein. Zusammenbruch der Religion bedeutet stets Anarchie oder Revolution.

Zum Bestand der Rechtsordnung gehört die Vollziehbarkeit der Strafen, durch welche dieselbe sich gegen Einzelübertretungen behauptet. Rechtlosigkeit herrscht da, wo Gesetzesübertretungen ungesühnt bleiben, weil Strafen unausführbar werden; Anarchie da, wo die Straflosigkeit des Unrechts allgemein wird. Da die Strafe (abgesehen von dem etwaigen Erfolg der Besserung oder Abschreckung Einzelner) den öffentlichen Zwang zur Anerkennung der Rechtsordnung, wie er gegen Rechtsverletzungen geübt werden muss, bedeutet, so muss der Christ mit dem Strafrecht und der Strafpflicht der staatlichen Organe auch die verschiedenen Strafformen anerkennen, die zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung unerlässlich sind.



### 5. Strafen.

Die historische und sachliche Behandlung der verschiedenen Strafformen gehört dem Strafrecht an. Erkennt man überhaupt ein Strafrecht des Staats an — und das muss man, da es ohne dieses weder Staats- noch Rechtsordnung gibt — so muss man auch die verschiedenen Strafformen, die dem Zweck der Strafe entsprechen, anerkennen: Geldstrafen, Leibesstrafen, Freiheitsstrafen, Ehrenstrafen bis zur Todesstrafe. Aber in Beziehung auf den Zweck der Strafe ist für verschiedene Strafen der ethische Gesichtspunkt geltend zu machen.

Unter den Leibesstrafen waren die alten Verstümmelungen und Quälereien verwerflich, weil gemeinschaftsschädlich. Aber die Abschaffung der Prügelstrafe ist humanitätsloser Humanitätsphantastik entsprungen und darum irrational und unmoralisch, weil sie ein Strafmittel beseitigt, das bei manchen Menschen einzig und allein wirksam ist: Roheitsverbrechen ehrloser Subjekte fordern diese Strafe. Der Gesichtspunkt der Schonung der Ehre wird aber sinnlos bei solchen, die für Ehre keine Empfindung haben. Die gegenwärtige Verwilderung der Jugend ist zum guten Teil durch die der sittlichen Gesinnung bare Humanitätsphrase verschuldet.

Moralisch verwerflich sind die kurzen Freiheitsstrafen, die in Gesellschaft anderer verbüsst werden, weil sie erfahrungsmässig sittlich schädigend wirken — durch die Einwirkung schlimmer Subjekte. Die Einzelhaft müsste vielmehr durchgeführt, die Behandlung der Einzelnen mehr individualisiert werden. Junge unverdorbene Leute, die durch Leichtsinn oder Übermut sich zu einem Vergehen haben hinreissen lassen, mit den verkommensten Landstreichern zusammenzutun, heisst: ein rationales Rechtsmittel zur Irrationalität verkehren (ganz ähnlich wie bei den Verstümmelungen, wo der Gesellschaftsschutz zur Gesellschaftsschädigung verkehrt würde).

Einen sehr gesunden humanitären Gedanken enthält die probeweise Haftentlassung, nach der die Strafe bei guter Lebensführung hinfällig wird. Bei Vergehen, die lediglich dem Leichtsinn oder der Unerfahrenheit entspringen, könnte sogar bestimmt werden, dass die Strafhaft erst bei neuer Verschuldung anzutreten ist.

Die Todesstrafe, die den alten Rechtsvorstellungen in ihrer Berechtigung und Notwendigkeit feststand, ist durch den doktrinären Rationalismus seit Mitte des 18. Jahrhunderts (zuerst Beccaria) unsicher geworden. Die Bestreitung des Rechts der Todesstrafe war selbstverständlich bei der Auffassung des Strafwzwecks als Besserung und wird hinfällig mit dieser falschen Bestimmung. Obgleich die Gegner der Todesstrafe gelegentlich religiöse Gesichtspunkte vorschoben, ist und wird die Polemik gegen die Todesstrafe durchweg vom irreligiösen Liberalismus getragen. Für die christliche Anschauung steht Berechtigung und Notwendigkeit der Todesstrafe nach Gen. 9,6 Ex. 21,12. Lev. 24,17, und da das Alte Testament hier nicht allein entscheiden kann, nach Matth. 26,52. Off. 13,10 fest; ebenso fest für die christliche Moral. Der Zweifel entsteht nur für einen unterwertigen Individualis-

mus der Moral, für einen doktrinären Idealismus der Rechtsphilosophie und wurzelt in dem grundsatzlosen Humanitarismus moderner Emanzipation von der Religion. Die Praxis hat die Unentbehrlichkeit der Todesstrafe bewiesen. Wo sie schon abgeschafft war, hat man teilweise zu ihrer Wiedermöglichkeit schreiten müssen. Im Mittelalter hatte die Anwendung der Todesstrafe allerdings eine Ausdehnung, die in keinem Verhältnis zur Schwere der Vergehen stand. Dieser Halbbarbarei gegenüber war Ermässigung notwendig. Die neuzeitliche Rechtspflege hat die Todesstrafe sehr eingeschränkt, und eine weitere Einschränkung erfolgt durch das Übermass der Begnadigungen. Notwendig wäre die Todesstrafe für unverbesserliche rückfällige Verbrecher, deren Lebensgang im Wandern vom Gefängnis zum Verbrechen und vom Verbrechen zum Gefängnis besteht: ein gewisser Umfang wiederholter Haftstrafen müsste eo ipso das Todesurteil involvieren.

## 6. Rechtssinn.

Ebenso wie beim Kunstsinne der Sprachgebrauch die jedem Menschen von Natur mitgegebene ästhetische Anlage von der Ausbildung derselben unterscheidet, wird unter Rechtssinn einerseits der dem Seelenleben ursprünglich einwohnende Sinn für Recht und Gerechtigkeit, andererseits die im Gesellschaftsleben entstandene Aktivität desselben verstanden.

Der Rechtssinn (als durch moralische Bildung zu Lebendigkeit entwickelter) ist die der Auffassung der Gesellschaft als einer sittlichen Grösse entsprechende Geistesrichtung, welche die Geltung und den Bestand einer vernünftigen Rechtsordnung als eines Kitts der Gesellschaftsverhältnisse will und daher auf die Aufrechterhaltung und richtige Anwendung des bestehenden Rechts und auf Ausbildung und gesunde Fortbildung eines dem sittlichen Bewusstsein gemässen Rechts bedacht ist. Der Gerechtigkeit bei den Regierenden entspricht der Rechtssinn im Volk. Beide decken sich nicht ohne weiteres mit dem bestehenden Recht, dessen Bestimmungen ungerecht sein können. Während aber bei den Regierenden die Übung der Gerechtigkeit doch immer an das bestehende Recht sich binden muss, vollzieht sich die Weiterbildung des Rechts gerade am Rechtssinn des Volks, wie denn bei Beamten Rechtspflicht und Rechtssinn in Kollision treten können. Der Rechtssinn aber ist weder allgemein noch gleichmässig durchgebildet, hat auch nicht die gleiche Aktivität der Bekundung; während er bei Frauen meist geringe Regsamkeit hat, bricht er bei lebendigem Interesse an den öffentlichen Verhältnissen oft gewaltsam hervor: er bezeichnet den Übergang des sittlichen Bewusstseins zum Recht, freilich nicht in allgemein gültiger, sondern sozial und national bestimmter Form.

Das Fehlen des Rechtssinns bedeutet einen Mangel entweder an sittlicher Gesinnung oder an Bildung und Urteil oder bei einseitiger Richtung des sittlichen Triebes auf individuelle private Beziehungen an Verständnis für die ethische Bedeutung der öffentlichen Verhältnisse. Die Zurückgezogenheit des sektiererischen Anabaptismus und des engherzigen Pietismus vom Staatsleben und von der Rechtsordnung, stets inkonsequent und nie völlig durchführbar, wurzelt in individualistischer und unüberlegter Verständnislosigkeit für die Bedeutung des Ganzen für den Einzelnen. Weil der Christ wollen muss, dass Unrecht und Frevel nicht obenaufkomme, Gewalttätigkeit und Bosheit nicht zur Herrschaft gelange, Unterdrückung und Niedertretung unmöglich gemacht, Ausnutzung und Blutaussaugung gehindert werde, dass Gerechtigkeit und Friede walte, Schwachen und Hilflosen Schutz zuteil werde, alle in Ruhe und Sicherheit ihren Arbeiten und Geschäften nachgehen können, Religion und Sittlichkeit in geregelter Kulturleben gedeihen, muss er auch die Rechtsordnung wollen, also auch zu ihrer Behauptung und Durchführung mitwirken und am Ausbau des Rechts im Sinn möglichst adäquater Durchführung christlicher Sittlichkeit mitwirken.

## 7. Gerechtigkeit.

Der Pflicht, das Recht zu handhaben, aufrechtzuerhalten und durchzuführen, ohne egoistische Sonderinteressen, ohne falsche Nebeninteressen, ohne einseitige Parteinahme und willkürliche Ausnahmen, entspricht bei den Trägern der Regierung und Verwaltung, bei Beamten und Richtern die Gerechtigkeit. Weckung christlicher Frömmigkeit und Belebung sittlicher Gesinnung bildet nicht die direkte Aufgabe der Staatsbehörde als solcher; aber diese muss, wenn sie ihre Aufgabe in sittlichem Sinn erfüllen will, die bürgerliche Gerechtigkeit üben, die das *sum cuique* befolgt. Je notwendiger bei den Vertretern der staatlichen Macht solche Rechtsgesinnung ist, desto seltener ist sie. Abgesehen von den nichtchristlichen Staaten, in denen gerechte Fürsten als Ideale erscheinen, welche seltene Ausnahmen bezeichnen, wird in den christlichen Staaten die Gerechtigkeit dadurch eingeengt, dass ein Gemisch von Egoismus und Nachgiebigkeit gegen den stärksten Druck seine Leitung empfängt durch politische Berechnungen, bürokratische Überlieferungen, Amtsstubengewohnheiten, im Geruch der Weisheit stehende Regierungsmaximen u. s. w. Die Gerechtigkeit ist im öffentlichen Leben die Fähigkeit und die Verfahrensweise der Objektivität.

Sie gehört daher zu königlicher Gesinnung. Oft genug wird aber auch bei Fürsten die unbestochene Gerechtigkeit (aktiver Selbstständigkeit) ersetzt durch die Konnivenz der Ausgleichung vorhandener Faktoren (also passive Unselbstständigkeit), indem nicht dem Unrecht das ihm Gebührende zuteil wird, sondern das Unrecht, wenn es sich nur mit dem Schein des Rechts und frecher Anmassung geltend zu machen versteht, ebenso mit dem Recht ausgeglichen wird, wie das Recht mit dem Recht. Die Gerechtigkeit fordert, nicht ungerechte Anmassung mit gerechten Anforderungen gleichzustellen oder durch Nachgiebigkeit zu beruhigen, sondern die Staats- und Rechtsordnung gegen die Überschreitungen willkürlicher Sonderinteressen zu schützen. Denn zur Gerechtigkeit gehört zweierlei, 1) der Schutz der Einzelnen wie der für den Bestand des Staats wichtigen Gemeinschaftsfaktoren gegen Vergewaltigung und Bedrückung durch Einzelne wie durch Organisationen, 2) die Gewährung von Licht und Luft für alle berechtigten Elemente, die Förderung aller staats-erhaltenden Elemente, und die Zurückdrängung aller staats-zersetzenden Elemente bis zur Unschädlichmachung.

Die Gerechtigkeit als staatliche Form des Rechtssinns ist deutlich zu unterscheiden von der Gerechtigkeit als sittlicher Gesinnung. Der Christ als Staatsbeamter muss die Gerechtigkeit im Sinne der Aufrechterhaltung der Staatsordnung durchführen, während er in den privaten Beziehungen sich von der Gerechtigkeit persönlicher Liebesgesinnung leiten lässt.

In der Geschichte der Ethik ist der Begriff der Gerechtigkeit verwirrt dadurch, dass Aristoteles' Aufsaugung der Ethik in die Politik den ethischen Begriff politisch-juridisch gestaltete und fortwirkte auch für die Ethik, die prinzipiell von der Politik gelöst sein sollte (Fechner, über den Gerechtigkeitsbegriff des Arist. 1855). Aristoteles hat im 5. Buch der Nik. Ethik den Begriff der Gerechtigkeit, da ihm das sittliche Handeln in den Staat aufging, als die vollkommene Tugend behandelt: in bezug auf die andern Tugenden die Tugend an sich, ist sie die Tugend als ganze. Die Gerechtigkeit nahm Aristoteles in weiterem und in engerem Sinne. In jenem Sinne ist der Gerechte, der das Gesetz befolgt, indem er es in sein persönliches Billigkeitsgefühl aufnimmt und dadurch das Gemeinwohl fördert, der Normale. Im engeren Sinne hat die Gerechtigkeit es mit Gütern zu tun, regelt das Verhalten gegen andere und ist in dieser Beziehung teils verteilend, teils ausgleichend. Die verteilende Gerechtigkeit (just. distributiva) sorgt für die richtige Abmessung der Güterverhältnisse unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft. Die ausgleichende Gerechtigkeit (just. commutativa) erhält im Verkehr die öffentlichen Güterverhältnisse aufrecht, teils in bezug auf Beobachtung von Verträgen, teils in Gegenwirkung gegen

das Unrecht. Die ganze Auffassung entbehrt des ethischen, ja sogar des persönlichen Gepräges: die Gerechtigkeit war hier eine Tugend des öffentlichen Lebens, für deren persönlichen Gesinnungswert das Verständnis fehlte. Obgleich nun Aristoteles aus der Gerechtigkeit die verschiedenen Gebiete des Rechts ableitete, hat er ja allerdings neben die Gerechtigkeit noch die Billigkeit gestellt; aber auch dieser Gesichtspunkt überschreitet den Rahmen des juridischen Gesichtsfeldes nicht, da jede vernünftige Beobachtung ergibt, dass das Recht zum Unrecht werden kann bei allgemein formalistischer Durchführung.

Die katholische Moral hat sich den Gesichtspunkten und Formeln des Aristoteles nie entwunden.

Die Behandlung des Begriffs bei Thomas stand in Abhängigkeit von den aristotelischen Bestimmungen. Die Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist ihm *justitia particularis*, die sich verzweigt in *just. commutativa* und *distributiva*. Gury teilt die Gerechtigkeit in *just. legalis*, *distributiva*, *vindicativa* und *commutativa*. Obgleich die Entwicklung im *Tractatus de justitia et jure* gegeben ist, fehlt doch die Klarheit über die Grenzen von Moral und Recht.

---

## 2. Hauptstück.

### Das national-soziale Leben.

Das hier zu Behandelnde ist früher unter den Begriff des Staats mitbefasst. Noch Rothe hat den Staatspflichten untergeordnet: die künstlerischen und wissenschaftlichen Pflichten (!), die geselligen, die bürgerlichen oder öffentlichen, die im engern Sinne politischen Pflichten — eine unmögliche Kompilation! Dass die Einteilung der alten Dreiständelehre nicht genügte, musste einleuchten. Man hat sich aber, um die Lücke zu ergänzen, in sehr verschiedenartiger Weise zu helfen gesucht. Dörner z. B. stellte unter „die besonderen, durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten sittlichen Gemeinschaften“, Staat, Kunst und Wissenschaft, was logisch und sachlich unhaltbar ist. Köstlin stellte zwischen Familie und Staat „verschiedene, minder feste und abgegrenzte Gemeinschaften des öffentlichen Lebens“, wusste aber unter diesem Titel natürlich mit Kunst und Wissenschaft, da sie keine Gemeinschaften sind, nichts anzufangen. Krarup ist ganz rückständig, wenn er einfach in der alten Dreiteilung den Begriff des Staats durch den des bürgerlichen Lebens ersetzt.

Was wir unter die zusammenfassende Bezeichnung des national-sozialen Lebens stellen, während es von andern unter den einfachen Begriff der „Gesellschaft“ befasst ist, umspannt verschiedenartige Momente des nationalen Lebens; einerseits das nationale Partikulare, andererseits das mit andern Nationen gemeinsame Kulturelle, einerseits die engen Beziehungen der Geselligkeit, andererseits die überall in irgend einer analogen Form sich gestaltenden Beziehungen der Gesellschafts-



verfassung. Trotzdem ergibt die Zusammenfassung dieser verschiedenartigen Momente auf jedem besondern Gebiet ein eigenartiges Bild der bürgerlichen Gesellschaft und des nationalen Lebens und eine durch diese Eigenart bedingte sittliche Stellungnahme.

§ 97.

**Kosmopolitismus und Nationalismus.**

Rocholl, Ewiger Friede, Abrüstung, Krieg. Magdeburg 1887. Maurenbrecher, Christentum und Nationalismus. Rohrbach, Christentum und Nationalismus. Christl. Welt 1901. Bleibtreu, Die Vaterlandsliebe der Christen. Halte, was du hast. B. 1902. Gumpłowicz, Nationalismus und Internationalismus im 19. Jahrhundert. Am Anfang des Jahrh. Nr. 7. B. 1902. Haidegger, Der nationale Gedanke im Licht des Christentums. Brixen 1902. Zetterbaum, Internationalität u. Ethik. Die neue Zeit. 1902.

Da das Reich Gottes sich auf die gesamte Menschheit bezieht, das Christentum also alle Völker für sich in Anspruch nimmt (Matth. 28,19. 25,32. Mark. 16,15), so liegt ein gewisser Kosmopolitismus im Wesen des Christentums. Dieser ist aber religiöser Art, insofern er die Menschheit der Wirklichkeit nach als Schöpfungseinheit (Apostg. 17,26), der Tendenz des göttlichen Liebeswillens nach als Religionseinheit (Phil. 2,10) ansieht, sittlicher Art, insofern er in jedem Menschheitsgliede das göttliche Ebenbild und die Bestimmung für das Reich Gottes anerkennt. Unter Kosmopolitismus oder Weltbürgertum versteht man aber in der Regel eine im Gegensatz zur Stammesselbstsucht oder Nationalbeschränktheit stehende internationale Gesinnung, die dem Gemeingefühl des Stamms oder der Nation das diese Schranken überwindende Menschheitsgefühl entgegensetzen will. Dagegen nun, die ganze Menschheit sittlich in sein Gemeingefühl aufzunehmen, lässt sich so wenig etwas sagen, dass es sogar als notwendig zu fordern ist. Jener Kosmopolitismus aber hat nicht wesentlich moralische Haltung, sondern ist durchweg aufklärerisch-intellektualistisch, indem er die natürlichen nationalen Unterschiede nicht durch religiöse sittliche Gesinnung überbrücken und ausgleichen will, sondern indem er die tatsächlich bestehenden Unterschiede schöngeistig-literarisch oder politisch-agitatorisch negieren oder indifferenzieren möchte. Als solcher Widerspruch gegen die Wirklichkeit trägt er das Gepräge der Schwärmerei, wenn er nicht überhaupt nur die Hülle des sich von den Wurzeln der Herkunft lösenden Egoismus (*ubi bene, ibi patria*) ist. Denn

die Mannigfaltigkeit der Völker, in der Schöpfungsordnung begründet, ist gottgewollt (Deut. 32,8. Apostg. 17,26). Die Negierung dieser Menschheitsgruppen und der Gliederung der Menschheit nach ihnen zugunsten individualistischer Atomistik würde chaotische Auflösung, auf der sich Gewalttat und Despotismus erheben müsste, zur Folge haben, gehört also ungesunder Phantastik an. Die Menschenwelt kann sich der Idee einer moralischen Menschheitsorganisation nur annähern in Form einer steigenden Annäherung der Menschheitsgruppen. Gehört zur Menschheit aber die nationale Gliederung, so muss der Christ diese bejahen. Er ist also auch sittlich berechtigt, am Aufbau des nationalen Lebens freudig mitzuwirken und, wenn die eigene Nation einen religiösen oder sittlichen Wert oder einen Kulturwert zu vertreten hat, ihre Ausbreitung zu begünstigen. Nie darf dieser Nationalismus freilich den oben berührten religiös-sittlichen Kosmopolitismus irgendwie hindern oder beeinträchtigen.

1. Das Nationalgefühl als freudiges Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Volksgrösse, die in einer gewissen Sprach-einheit den Zusammenhalt des grössten Teils ihres Gebiets und ein eigentümliches Gepräge ihrer Kultur hat, ist als historisches Erzeugnis zu unterscheiden von dem naturhaften Trieb der Stammesselbstsucht, mag dieser auch wiederholt (wie bei Japanern und Chinesen) unmerklich in jenes übergehen.

Der ursprüngliche Instinkt der Rassen- und Stammesselbstsucht herrschte in alter Zeit überall. Die Kultur des griechisch-römischen Weltreichs hat das Stammesgefühl bei vielen abgeschliffen, bei vielen ertötet. Und ein ähnlicher Prozess vollzieht sich in allen grösseren Reichen. In manchen Gebieten aber behauptet der Stammesinstinkt unausrottbare Zähigkeit. Wo sich das Stammesbewusstsein hält, knüpft es meist an ideale Faktoren an, wie bei den Basken an die fueros, in der Regel an religiöse. Im Judentum überdauert der zähe Stammesegoismus vermöge der Religion sogar die Zerteilung der Sprache.

Das Nationalgefühl, aus natürlichem Gemeingefühl und geschichtlich bedingtem Einheitsgefühl erwachsen, gründet sich auf einen gewissen Kulturwert des bestimmten Volks und spricht die Wertschätzung desselben als einer eigenartigen Verkörperung des Menschengeistes, die durch besonderen Lebensinhalt die Menschheit bereichert, dahin aus, dass für die eigene Nation das Recht behauptet wird, innerhalb der Völkerwelt seinen Besitzstand zu bewahren und auszudehnen. Das Nationalgefühl ist

sehr verschiedener Entwicklung in Kräftigkeit und Gestaltungsform fähig.

Das Nationalitätsbewusstsein, wie wir es gegenwärtig verstehen, wurzelt in den germanischen Staatengründungen auf dem Boden des alten Römerreichs und hat, nachdem die Gründung Theoderichs gescheitert war, unter der Gunst besonderer politischer Bedingungen seine früheste und erfolgreichste Ausbildung im Frankenreich erfahren. England und Spanien folgten. In Deutschland wurde die Entwicklung des Nationalgefühls durch die Weltmachtpolitik des Kaisertums gehindert. In Italien wirkten trotz aller Bemühungen urteilsfähiger Patrioten die Ideen des Kaisertums und Papsttums mit den dynastischen Bestrebungen des politischen Zwischenlandes zusammen, um das Nationalgefühl niederzuhalten. Die Gegenwirkung gegen die napoleonische Weltmachtpolitik brachte das moderne Nationalitätsbewusstsein zur Entwicklung. Als Begleiterscheinung ist dann freilich die Neuentfesselung der brutalen Stammesinstinkte hervorgetreten.

Das Nationalgefühl bewährt sich sittlich in der Freude an der Grösse und dem Gedeihen des Volks, in der Förderung seiner Kraft und Tüchtigkeit, in der Beziehung der eigenen Berufstätigkeit auf die Wohlfahrt des Ganzen und in der Aufopferungsfähigkeit für das Gemeinwesen. Unsittliche Abwege sind die oberflächliche Nationaleitelkeit, die beschränkte Selbstüberhebung über andere Völker, der Fremdenhass, die Auslandsverachtung, die Verblendung gegen fremde Vorzüge und Leistungen, die Nationalleidenschaft in Form des gehässigen Neids, der Eroberungsgier, des Chauvinismus.

Es ist eine Einseitigkeit, wenn Schopenhauer im Nationalcharakter nur Mangel sieht und den Nationalstolz lediglich aus individueller Seichtigkeit erklärt. Aber unerträglich wirkt allerdings bei manchen Völkern der Eifer, sich mit nationalen Eigenheiten, die andern Völkern als Nationalfehler erscheinen, lästig zu machen. Nachdem Gracian den Rat gegeben hat, solche zu bessern oder wenigstens zu verleugnen, fügt er hinzu: „Ebenso gibt es Fehler der Familie, des Standes, Amtes und Alters; treffen alle diese in Einem Menschen zusammen, ohne dass die Aufmerksamkeit ihnen entgegenwirkte, so machen sie aus ihm ein unerträgliches Ungeheuer.“

2. Der Kosmopolitismus ist nirgends bodenwüchsig, sondern überall Erzeugnis der Aufklärung und Inhalt der Reflexion. In der alten Welt fand er Pflege in der Stoa, in der Neuzeit bei dem Rationalismus, der die natürlichen Faktoren zurückstellte gegen allgemeine Abstraktionen. Aber eben in dieser Tendenz, die natürlichen Unterschiede der Völker der Verstandesreflexion zu opfern, war der Kosmopolitismus ebenso ungesund wie in

der Verständnislosigkeit für das geschichtlich Gewordene. Blossgestellt wurde der Kosmopolitismus der Aufklärungszeit durch die napoleonischen Kriege, in denen sich das Weltbürgertum der französischen Revolution als Deckmantel des nationalen Egoismus enthüllte. Die Folge war überall (in Deutschland durch Fichte illustriert) das Erwachen der Nationalitätsidee. Wo sich in der Neuzeit kosmopolitische Ideen regen, bilden sie fast durchweg das Deckungsmittel unethischer politischer Tendenzen, die gesunden Heimatsboden unter den Füßen verloren haben.

Die internationalen Verbindungen, welche mit Bewusstsein die Nationalität indifferenzieren, sind durchweg unsittlich in ihrem Kern. Der Jesuitismus, der (wie Graf Hoensbroech aus eigener Erfahrung nachgewiesen hat) prinzipiell seine Glieder entnationalisiert, romanisiert sie im Dienst eines angeblich die absolute Religion vertretenden, tatsächlich die Religion klerikalisierenden Fanatismus. Der Sozialismus, der das Nationale verhöhnt, knechtet unter dem Titel der Freiheit seine Anhänger zugunsten einer Parteiorganisation, deren Zukunftsstaat bei Negation der Nationalität sich in Uferlosigkeit verliert. Was man die goldene Internationale nennt, fasst die semitisch gefärbte Charakterlosigkeit der Geldgier zusammen, die dem Gewinn zuliebe auf den Nationalsinn verzichtet.

Der früh der Heimat beraubte Chamisso hat in Peter Schlemihl in klassischer Weise das Weh der Entnationalisierung des Manns ohne Schatten geschildert.

3. Das Christentum als Weltreligion im höchsten Sinne ist so kosmopolitisch wie keine andere geistige Macht der Erde. Indem es religiös alle Menschen als Brüder ansehen lehrt, begründet es ein ausgesprochenes Gemeingefühl mit allen Gliedern der verschiedensten Völker und Rassen, und indem es sittlich alle Menschen in die christliche Nächstenliebe aufnimmt, schliesst es von vornherein die unsittlichen Antriebe des Stammesegoismus aus. Im Christentum liegt also von vornherein die Aufhebung der nationalen Beschränktheit und Gehässigkeit, wie sie sich in der jüdischen Verachtung der Nichtjuden aussprach (Luk. 10,33 ff. Gal. 3,28).

Da der jüdische Nationalsinn die Religion durchsetzte und unreinigte (Joh. 8,41), musste Jesus in bestimmten Gegensatz gegen ihn treten (Joh. 4,21. Matth. 8,11. 12). Das Christentum duldet nicht die Fesselung der göttlichen Gnade an menschliche Ansprüche (Röm. 9), daher auch keinen jüdischen Vorzug im Reiche Gottes. Chiliaistische Träumereien, die für die Zukunft einen erneuten Vorzug Israels in Aussicht nehmen, sind nicht nur phantastisch, sondern unchristlich. Das Christentum überbrückt die Mannigfaltigkeit der Sprachen durch die

Einheit des Worts Gottes, verbindet die verstreuten Kinder Gottes (Joh. 11,52) in dem 2. Adam (10,16) und organisiert die zerrissene Vielheit der Nationen zu einer Völkerfamilie. Das Pfingstwunder App. 2 ist das neutestamentliche Gegenstück zur babylonischen Sprachverwirrung Gen. 11. Die verbindende und einigende Macht des christlichen Gemeingefühls bildet ein kosmopolitisches Gegengewicht gegen die trennende Kraft der Rassen- und Völkerunterschiede. Die auf Grund dessen sich vollziehende Durchbildung und Durchführung des Völkerrechts ist namentlich seit der Reformationszeit wirksam geworden. Vergl. Grötius de jure belli et pacis 1629.

Im Christentum liegt aber nicht die Aufhebung nationaler Unterschiede als solcher. Da es alle gottgegebenen und gottgewollten natürlichen Bildungen anerkennt, so kann es die Mannigfaltigkeit nationaler Gliederung der Menschheit nicht unterdrücken oder vernichten wollen, sondern muss sie der Teleologie der göttlichen Weltleitung eingliedern.

Der Islam, obgleich Weltreligion, also scheinbar kosmopolitischer Tendenz, behält doch die Schranke des Arabertums an sich und sucht überall zu arabisieren. Die römisch-katholische Kirche, angeblich schlechthin allgemeine Menschheitskirche, bleibt spezifisch lateinisch und bringt überallhin die lateinische Kirchensprache, suchte bis in die Neuzeit hinein die Völker zu latinisieren und wirkt tatsächlich romanisierend, wenn die römische Hierarchie auch aus kirchenpolitischer Klugheit oft eine Nationalität gegen die andere ausspielt.

Nun liegt in der Hochschätzung der nationalen Gliederung der Menschheit keineswegs, dass jedes kleine Nätionchen seine Sprache bewahren muss. Die endlose Mannigfaltigkeit der Sprachen der Südsee hat nicht den geringsten Kulturwert. An der baskischen Sprache verliert die Menschheit so wenig etwas wie an denen der Indianer. Die Gliederung der Menschheit drängt auf grössere Kulturgruppen hin. Die Aufsaugung wertloser kleinerer Sprachgebiete durch grosse Kultursprachen ist darum zu begünstigen. Das sentimentale Bedauern des Absterbens von Dialekten und Winkelsprachen muss höheren Gesichtspunkten weichen; das Verharren in diesen hemmt wirtschaftlich und kulturell.

Die Fortschritte der Kultur kommen zustande mittelst der Verbindung und Wechselwirkung verschiedener Nationalitäten. Alle wertvolle Literatur und Kunst hat nationalen Charakter. Das international Farblose ist zugleich das formalistisch Wertlose. Die Madonnen, welche spanische Maler in dem Schema allgemeiner Schönheitsregeln gemalt haben, sind vergessen, während Murillos spezifisch spanische Madonnen begeisterte Bewunderung erweckt haben. Die deutsche, die englische, die französische, die italienische, selbst die spanische Literatur hat für die Menschheit Kulturbedeutung. Und der Untergang einer solchen



Nationalität, die einen bedeutsamen Kulturwert vertritt, bedeutete eine Beeinträchtigung des Geistesbesitzes der Menschheit. Dagegen andere Nationen sind für die Menschheitsgesittung wertlos, wie z. B. die australischen; andere sind nicht bloss gänzlich unproduktiv, sondern geradezu schädlich, wie z. B. das türkische Volk, das lediglich Kultur zertreten hat. Wie es sittlich berechtigt ist, den Kulturwert des eigenen Volks zu pflegen und auszubilden, zu vertreten und weiterzutragen, so ist es auch eine sittliche Aufgabe, zur Unschädlichmachung solcher kulturfeindlichen Völker, wie des türkischen, mitzuwirken. Denn ein Volk, das nur zerstörend wirkt und nicht bauen und pflanzen kann und will, verliert das Existenzrecht. Das alte Polen hatte das moralische Recht an Existenz eingebüsst. Und die südamerikanischen Republiken haben es ebenso zum grössten Teil verwirkt. Die Aufhebung der nordafrikanischen Seeräuberstaaten Algier und Tunis bedeutete ein Menschheitsverdienst. (Vgl. Schneller, Bis zur Sahara. L. 1905.).

Wichtiger noch als der allgemeine Kulturwert ist der religiöse Gehalt einer Nation. Denn da verschiedene Völker vermöge der Eigentümlichkeit der psychischen Disposition eine besondere religiöse Begabung und Aufgabe haben, so ist der Christ berechtigt, sich des eigentümlichen nationalen religiösen Guts bewusst zu werden und sich die Pflege desselben angelegen sein zu lassen. {

Das Arabertum ist sich seiner nationalen Kraft in Form der mohammedanischen Religion bewusst geworden.

Das Christentum nimmt durch Verbindung mit dem Volksgeist in den verschiedenen Nationen verschiedene Formen an. Zwar übt es in der Aneignung eines Volks auf den Volksgeist eine erziehende und umbildende, reinigende und kräftigende Wirkung aus. Aber vermöge der Fähigkeit des Christentums, in sehr mannigfaltige Gestaltungsformen eingehen zu können, bestimmt sich seine kirchliche Gestaltungsform in vieler Beziehung nach dem Volksgemüt und Volkscharakter und gewinnt so in vielen Gebieten eine eigentümlich nationale Durchbildung.

Der Christ kann das Christliche im Nationalen und das Nationale im Christlichen hochschätzen. Die Pflege des nationalen Gedankens in christlicher Beleuchtung hat religiös-sittlichen Wert.

Freilich ist zu fordern, dass das geschichtlich Gewordene nicht auf Kosten der Wahrheit verherrlicht wird. Manche Gestaltungsformen des Christentums haben doch nur den Wert von Übergangsgebilden in der Annäherung an das reine Christentum. Die spanisch-katholische Kirche des 14.—16. Jahrhunderts entsprach dem Kampf gegen den Islam, aber nicht dem ursprünglichen Christentum. So enthebt das geschichtlich Ge-

wordene nicht der Aufgabe dauernd fortschreitender Reinigung des Kirchentums.

Aber Deutschland ist berechtigt, sich als das Land der Reformation zu wissen und die Pflege des Deutschtums auf reformatorischem Grunde und die Pflege der Reformationskirche in nationaler Selbstbesinnung auf die Wurzeln seiner Kraft zu vollziehen. Auch das englische Christentum verkörpert einen wirkungsvollen Typus der Frömmigkeit. Und dem Russentum wird niemand die Stützung auf die orthodoxe Kirche verargen, wenn die Vergewaltigung anderer Kirchen und harmloser Sekten aufhört.

Die von Schopenhauer und Nietzsche gewünschte Entkleidung des nationalen Charakters ist daher durchaus nicht sittliche Aufgabe. Vielmehr führt die Abschleifung alles Nationalen durchweg zur Auflösung der Geschlossenheit der Persönlichkeit, wenn sie nicht schon aus einer solchen hervorgegangen ist. Die Individualität ist eben in sich national bestimmt und kann dieses Gepräge nicht ohne tiefe innere Schädigung abstreifen.

Stets aber muss der Christ sich ablehnend verhalten gegen die Gebundenheit des Nationalsinns in verblendeter Beschränktheit, Schönfärberei und Heuchelei, und gegen die Ausschreitungen des Nationalsinns in liebloser Gehässigkeit und roher Eroberungssucht. Unter dem Einfluss des Christentums hat der Verkehr der Völker Regelungen der Humanität erfahren, die eine geordnete Völkerverbindung hergestellt haben. Und der Geist des Christentums muss sich in steigendem Masse dahin auswirken, dass nicht mehr lediglich die Habgier den Weg zu fremden Völkern bestimmt, und die Behandlung fremder Länder nicht mehr bloss dem Gesichtspunkt des Raubes untersteht. Die christliche Mission ist eine Weltträgerin christlicher Liebe. Und unmerklich hat ihr Einfluss dahin gewirkt, dass es als Unrecht empfunden wird, selbst unterworfenen Völker ausschliesslich als Ausbeutungsobjekt zu behandeln. Das Christentum hat aber in seinem religiös-ethischen Kosmopolitismus die Tendenz, die völkertrennenden Vorurteile zu beseitigen und den Völkerverkehr auf Friedensgesinnung zu gründen. Kann es auch Eroberung und Gewalttat nicht beseitigen, da christliche Gesinnung nicht den Völkern, sondern Individuen eignet, so wird doch in dem Masse, wie das Christentum durchdringt, die ethische Erziehung der Völker dahin geleitet, dass der internationale Verkehr mehr und mehr durch die Grundgedanken der Nächstenliebe geregelt wird.

Völker, die ganz abseits vom Weltverkehr standen, sind verkommen. Wechselverkehr der Völker und Austausch der Güter war Anreger der

Kulturbewegung. Diese friedlichen Berührungen gingen in der alten Welt freilich nur neben den Kriegen her, die der natürliche Ausdruck des Stammesegoismus waren. Unter den christlichen Völkern gilt doch der friedliche Verkehr als die Regel. Die neueste Zeit zeigt eine ganz bedeutende Verstärkung der Friedenstendenz und damit eine ungeheure Steigerung des internationalen Verkehrs. Der Austausch der Völker geht denn auch nicht bloss auf die äussern Kulturgüter. Sondern gerade auch in bezug auf die geistigen Kulturgüter setzt sich in steigendem Masse ein Solidaritätsverhältnis unter den Nationen durch. Dadurch wird die Eroberungssucht einzelner Nationen, die Ausbreitungstendenz aller nicht aufgehoben. Aber schon das Gefühl der Gemeinsamkeit geistiger Kulturaufgaben bildet ein heilsames kosmopolitisches Gegengewicht gegen die Ausschreitungen des nationalen Egoismus. Das Völkerrecht gewinnt nur in dem Masse an Festigkeit und Wirkungskraft, als die Nationen lernen, sich als Glieder einer grossen Völkerfamilie zu wissen. Nach Gottes Willen soll sich die Vollendung der Menschheit doch eben durch die Reihe der Völker vollziehen. Die Menschheitsaufgabe aber kann nicht durch ein einzelnes Volk gelöst werden. Darum ist es krankhafte Selbstverkenning eines falschen Nationalismus, in der Völkerwelt nur das eigene Volk sehen und gelten lassen zu wollen. Diese Illusion hat gewechselt. Aber gerade der Wechsel könnte zur Selbstbescheidung mahnen durch die Tatsache, dass in der Weltgeschichte fortwährende Verschiebungen des Schwergewichts stattgefunden haben.

§ 98.

### **Das Vaterland.**

Achelis, Der Krieg im Licht der christl. Moral. Bremen 1871. H. Müller, Friede auf Erden. Gotha 1897. Göhre, Der Friedensgedanke. Koppelman, Jesus und der Krieg. Köster, Der Krieg und Luther. Perino, Krieg und Moral. Lemke, Christentum und Krieg. Christl. Welt 1899. Klein, Die Philosophie des Friedens. Berlin 1899. Burger, Krieg. Realenc. 11. Bd. L. 1902. Kellermann, Die Mobilmachung des Christentums gegen den Krieg. St. 1902. Mulot, Die Friedensbewegung. St. 1902. Sertillanges, Le patriotisme et la vie morale. Paris 1902. Tolstoi, Besinnt euch! L. 1904.

Die Kombination des Volks mit dem Staat, die dem Einzelnen erhebende Freudigkeit der Zugehörigkeit zu einem grossen Ganzen, den befriedigenden Stolz auf die im Staat zusammengefasste Volksart und das sichernde Gefühl des Zutrauens zu der die Volksart bergenden Staatsorganisation einimpft, gibt ihm ein Vaterland. Die staatlich gegliederte und festgefügte Volksgemeinschaft, die, in einem bestimmten Lande sesshaft, eine eigen-

artige Kultur ausgebildet und eine eigene Geschichte erlebt hat, vermag ihren Angehörigen das Heimatsgefühl des Vaterlandes einzusenken, das zu opferwilligem Eintreten für das Ganze befähigt. Vaterlandsliebe oder Patriotismus ist die Form des Nationalsinns, die vermöge der staatlichen Organisierung des betreffenden Volkstums einen festen Halt am politischen Verbande hat.

Staat und Volk sind objektive Begriffe. Aber Heimat und Vaterland sind subjektiv gefärbte Begriffe. Nicht jeder hat ein Vaterland. Sondern ein Vaterland sein eigen zu wissen, ist Sache des Gefühls. Von unter gleichen Bedingungen nebeneinander lebenden Menschen hat der eine glühende Vaterlandsliebe, während der andere nur die kalten Berechnungen der Selbstsucht kennt.

1. Das Nationalgefühl kann sich gegen das Staatsbewusstsein gleichgültig verhalten, ja, wo die eigene Nationalität unterdrückt wird, sich in Gegensatz zur Staatsleitung stellen. Das Staatsbewusstsein kann vom Nationalgefühl absehen und jeder Vaterlandsliebe bar sein. Der Heimatssinn kann des staatlichen wie des nationalen Bewusstseins entraten. Die Vaterlandsliebe dagegen ruht auf bestimmtem Heimatsgefühl und schliesst in sich die Synthese des Nationalgefühls und des Staatsbewusstseins. Der Patriotismus kann nur da entstehen, wo sich die Staatsorganisation auf nationaler Basis aufbaut.

Der Esthe und der Sohn der Alpen haben intensives Heimatsgefühl, ohne dass damit irgendwelcher Patriotismus verbunden zu sein brauchte.

In vielen Landschaften entfaltet die Bevölkerung die glühendste Hingebung an die Verteidigung des Heimatsbodens, ist aber darüber hinaus zum Kriege nicht zu brauchen.

Die Antike hatte in Rom wie in Griechenland intensives Staatsbewusstsein, während Vaterlandsliebe meist unbekannt war.

Der Satz von H. Schultz (§ 35): „Die Liebe zum Staate ist Vaterlandsliebe“, ist vollkommen falsch. Viele Deutschrussen haben Liebe zum russischen Staat, ohne ein Vaterland zu haben. In Österreich muss Loyalität und Staatsbewusstsein den Patriotismus ersetzen. Und doch kann weder die monarchische Pietät gegen das Herrscherhaus noch der Sinn für die Staatsangehörigkeit einem Staatswesen den Kitt der Zusammenfassung geben wie die gesunde Vaterlandsliebe. Diese aber kann sich nur in Nationalstaaten entwickeln.

Lebendiges Nationalgefühl hat die Tendenz auf Staatsbildung. Aber bei einem Despotismus, der dem Volk keine geordnete Mitwirkung zur Förderung des Staatswohls einräumt, wie bei politischer Gestaltlosigkeit muss der Nationalsinn verkümmern

oder entarten. Erst wo die Staatsbürger eine Beteiligung am Ausbau des nationalen Lebens haben, kann die Vaterlandsliebe gedeihen als die bereitwillige und freudige Selbsthingabe an die Staats- und Volksgemeinschaft, welche die persönliche Kraft der Erhaltung und Förderung des Ganzen dienstbar macht und opferwillig das individuelle Wohlbefinden dem Wohl der Nation unterordnet.

Damit, dass die Gemeinde des Neuen Testaments Volk und Staat, aber kein Vaterland hatte, werden viele Vorwürfe, die gegen das Urchristentum erhoben worden sind, von selbst hinfällig. Der Christ gewordene Jude, Galater, Grieche konnte, wenn er römischer Bürger wurde, den römischen Staatsgedanken aufnehmen; aber wo hätte er ein Vaterland gehabt, für das er sich hätte begeistern können? Nur auf dem Wege der Revolution hätte der Nicht Römer ein Vaterland erstreben können; und die Sinnlosigkeit solcher Bemühungen wird durch die Zerstörung Jerusalems beleuchtet.

## 2. Die Vaterlandsliebe fordert

1) die Förderung des Gesamtwohls durch eifrige Mitarbeit an der Wohlfahrt des Ganzen in pflichttreuer Ausübung des eigenen Berufs, durch Fürsorge für die Mitbürger und durch Eintreten für die Bedrängten bei Not und Gefahr.

Dem Vaterlande wird vornehmlich gedient durch produktive Arbeit, die nicht bloss auf das Ich oder die Familie, sondern auf das Staatswohl bezogen wird. Wärme und Kraft der Vaterlandsliebe muss sich daher besonders bewähren in reger, dem Ganzen dienender Tat. Wer durch angestrengte Arbeit den Nationalwohlstand fördert, zeigt mehr Vaterlandsliebe, als wer bloss Reden über den Patriotismus hält. Freilich ist Weckung und Nahrung vaterländischer Begeisterung in Literatur und Presse nicht unwichtig. Aber die Schwätzer des Patriotismus nützen oft nichts, und die Hetzer des Patriotismus wirken oft schädlich. Dagegen jede redliche Arbeit im Dienste des Ganzen kommt dem Vaterlande zugute.

Goethe: Wo ich nütze, ist mein Vaterland.

2) Die Vaterlandsliebe fordert staatserhaltende Mitwirkung bei den öffentlichen Einrichtungen, also Beteiligung an den Wahlen, welche sich auf die Gemeindeverwaltung, die staatliche Organisation und die Gesetzgebung beziehen, und die Übernahme von Ämtern, die dem Zusammenhalt des Gemeinwesens dienen.

3) Echte Vaterlandsliebe muss sich besonders die Gesunderhaltung der sittlichen Wurzeln der Volkskraft angelegen sein lassen und daher den religiösen Geist der Nation pflegen.



Von dieser ist oft bei den Regierenden am wenigsten zu finden, bei denen die Gefahr nahe liegt, die Staatsidee in die Staatsleitung aufgehen zu lassen und die lebendigen Faktoren des Volkslebens nicht zu sehen, die unbequem werdenden mit scheelen Augen anzusehen. Viel nationaler Niedergang ist darin begründet. Aber den äusseren Nationalwohlstand fördern zu wollen und die sittliche Kraft des Staats der Auflösung anheimzuliefern, ist ein blindes Verfahren.

4) Der Bestand des Staats fordert die tatkräftige Verteidigung des Vaterlandes gegen innere und äussere Feinde. In bezug auf den innern Bestand ist notwendig die Gegenwirkung gegen alle zersetzenden und auflösenden Mächte und die Abwehr von Umsturz und Aufruhr, freilich besonders auch die Mitwirkung an der Herstellung gesunder Zustände und der Schaffung von Einrichtungen, welche gegen berechtigte Klagen Abhilfe schaffen und dadurch gewaltsamen Umwälzungen vorbeugen. In bezug auf den äusseren Bestand ist unerlässlich die Wahrung der Unabhängigkeit und einer würdigen Stellung, ohne welche die Unabhängigkeit nicht mehr Unabhängigkeit ist. Ebendarum aber ist auch Beteiligung am Kriegsdienst unabweisbare Pflicht, auch für den Christen, da dieser dem Vaterlande die Mittel der Selbsterhaltung nicht versagen darf.

Für Tolstoi ist der Krieg Mord, der Patriotismus ein dummes, unsittliches, unnatürliches und gefährliches Gefühl.

### 3. Der Krieg.

Da der Krieg ein Übel ist, muss möglichste Einschränkung bis zur Beseitigung desselben Ziel christlicher Bemühungen sein. Da wir aber nicht in einer idealen Paradieseswelt leben, sondern in der wirklichen Welt der Sünde, ist vollständige Beseitigung des Krieges, wie sie gegenwärtig phantastische humanitäre Friedensfreunde anstreben oder auch (mit Vorbehalt nationaler Ansprüche) heuchlerisch anzustreben vorgeben, Utopie. Es ist ein Widerspruch in sich, den Krieg aus der Welt schaffen und die Misstände und Ungerechtigkeiten, welche ihn erzeugen, bestehen lassen zu wollen. Wer den Krieg aufheben will, muss die Wurzeln ausrotten, aus denen er entspringt und entspringen muss. In der Wirklichkeit ist der Krieg oft das unvermeidliche Mittel, ungesunde und unhaltbare Zustände zu heben (Reinhard); und unter diesem Gesichtspunkt, dass der Krieg dazu dient, schleichender Fäulnis ein Ende zu bereiten und Völkern erträgliche Lebensbedingungen zu verschaffen, kann der Krieg zu einem Gut werden. So betrachtet denn auch die Heilige Schrift

den Krieg nicht lediglich als ein Übel, sondern vielmehr als ein Mittel in der Hand der göttlichen Weltleitung (Ps. 46,9), um Gottes Gerichte zu vollziehen und die Durchsetzung der Zwecke der Vorsehung anzubahnen (1. Sam. 25,28). Wie in den Kriegen Gottes Strafgerechtigkeit über die Völker sich auswirkt (Off. 16,7. 19,2), so bedient sich die Weisheit Gottes der Kriege, um absterbenden Grössen den verdienten Untergang zu bereiten und neue, frische Kräfte auf den Plan der Geschichte zu führen. Zwar dienen viele Kriege der Ungerechtigkeit. Und oft siegt die schlechte Sache. Aber im Ganzen und Grossen vollzieht sich durch die Kriege ein Ausscheidungsprozess des zum Untergang Reifen. Da so die Kriege der sittlichen Weltordnung dienstbar sind, ist der Christ berechtigt, am Kriege mitzuwirken. Darum ist aber noch nicht jede Beteiligung an jedem Kriege sittlich begründet. Wie das schon von Zwingli bekämpfte Reislafen in sich unsittlich war, so ist es jedes Söldnertum, das ideenlos die eigene Kraft verkauft, ja jedes kriegsfrohe Landsknechtthum, das sich schlagen will, gleichviel wofür, in sich unchristlich, ja menschlich unwürdig. Vielmehr hat die Mitwirkung beim Kriege und daher die Vollziehung des Kriegsdienstes sittliches Gepräge eben als Äusserung der Vaterlandsliebe. Daneben ist Beteiligung am Kriege sittlich erlaubt nur im Dienst höherer Ideen, deren Durchsetzung in der Fremde erstrebt werden kann.

Wo ein nationaler Krieg als Existenzkampf für die wertvollsten Güter tiefgehende Begeisterung weckt, übt er eine sittlich erhebende Wirkung darin, dass er die Einzelnen zum Absehen vom eigenen Ich und zur Hingebung an das Ganze führt. Wie ein Volk durch die Tatsache des Krieges ausspricht, dass gewisse Güter der Gesamtheit wertvoller sind als das Leben noch so vieler Einzelnen, so geht der Einzelne in Erhebung über sich selbst in das Ganze auf; und das ist die kraftvollste Bewährung natürlicher Moralität.

Kein Jahrhundert in der Menschheitsgeschichte hat bisher so wenig Kriege gesehen wie das neunzehnte, keine Zeit einen verhältnismässig so geringen Verbrauch von Menschenleben wie die Epoche seit 1815. Seit Beginn der christlichen Ära ist offenbar die Friedenstendenz in andauerndem Steigen begriffen gewesen. Diese Wirkung des Christentums musste die Frage nahelegen, ob für die Zukunft gänzliche Ausschaltung des Krieges denkbar und wünschenswert sei. Und wurde diese Frage mit der Moral verknüpft, so ist es für die moderne Moralitätsheuchelei bezeichnend, dass ein so moralfeindlicher Schriftsteller wie Nietzsche nur Worte der Wegwerfung über die „Inhumanität“ des Krieges, und

ein Feind der staatlichen und kirchlichen Ordnung wie Bebel nur Worte des Absprechens über die Barbarei derer hat, die Kriegen Kulturwert zuschreiben können.

Krieg ist der äussere bewaffnete Kampf von Stämmen oder Völkern, Staaten oder Staatsgruppen untereinander zu dem Zweck, dem besiegten Feinde auf dem Wege der Macht die Unterordnung unter Ansprüche aufzunötigen, die auf dem Wege friedlicher Verhandlungen nicht durchgesetzt werden oder durchgesetzt werden können. Streitfragen brauchen nicht den Anlass der Entscheidung zu bilden, wie solche ja den Eroberungskriegen der Rassenkämpfe nicht zugrunde liegen, und auch neuerdings bilden sie oft nicht den Grund, wiederholt nicht einmal die Veranlassung des Krieges, sondern nur den Vorwand. Stets aber liegen dem Kriege Besitz- oder Machtansprüche zu grunde. Der Krieg tritt, mag er nun ausdrücklich erklärt werden oder nicht, ein, wie schon Grotius (*de jure belli et pacis*) festgestellt hat, wenn der völkerrechtlich geordnete Verkehr abgebrochen wird, friedliche Verhandlungen aufgegeben werden und die Gewalt ins Recht tritt.

Der Krieg fordert die Vernichtung der feindlichen Macht durch die Anwendung der Gewalt in Verbindung mit der List, die Täuschungen zur Überwindung des Gegners unvermeidlich macht. Die gesunde Humanität, die lediglich ein Ausdruck des christlichen Geistes ist, verwirft hierbei jede überflüssige Zerstörung von Leben und Eigentum, überhaupt alles, was nicht für die direkte Aufgabe des Krieges, nämlich die Brechung der feindlichen Angriffs- und Verteidigungskräfte unerlässlich ist. Jede Tötung Unbewaffneter, die am Kampf unbeteiligt sind, ist gemeiner Mord, ja schlimmer, jede Entwendung von Eigentum gemeiner Diebstahl, ja ehrloser. Verräterische Beteiligung Unbewaffneter am Kampf fordert allerdings als Missbrauch des Schutzes der friedlichen Bevölkerung schonungslose Strafe. Im übrigen müssen Wehrlose schlechterdings ausserhalb des Kampfs der Waffen stehen. Auch die Verwundeten wie die Gefangenen geniessen den Schutz der christlichen Barmherzigkeit.

Die Durchführung der humanen Grundsätze moderner Kriegführung lässt freilich bei manchen Staaten noch viel zu wünschen übrig, namentlich bei aussereuropäischen Kriegen. Aber selbst bei der humansten Kriegführung bleibt des Furchtbaren und Entsetzlichen noch genug. Und der Blick auf das Blut und die Leichen, den Brand und die Zerstörung hat nicht bloss empfindsamen Gemüthern, sondern auch ernster religiöser Gesinnung den Wunsch vollständiger Beseitigung der Kriege eingegeben. Durch den nordamerikanischen Quäker Elihu Burrit, den bekannten Freihändler Cobden u. a. ist eine Gesellschaft der Friedensfreunde begründet, die auf Abschaffung des Krieges hinarbeitete. Aber die Ergebnisse der Friedenskongresse waren nur wertlose Reden. Dagegen ist, nachdem die Kabinettspolitik durch die nationale Idee und den Konstitutionalismus zurückgedrängt ist, sehr wirksam geworden die bei den Regierungen durchbrechende Erkenntnis, dass minderwichtige Streitfragen weder die Verantwortlichkeit eines Krieges hinreichend begründen

noch die Unsicherheit eines Krieges lohnen. Ausserdem fordert die gegenwärtige Kriegführung ungeheuren pekuniären Aufwand. Viele Differenzen sind daher neuerdings durch Schiedsgerichte geregelt. Mag das Schiedsgericht im Haag bisher noch sehr geringe praktische Bedeutung gehabt haben, so ist immerhin der Gesichtspunkt wertvoll, dass die Regierungen friedliche Regelung vieler Differenzen vor der gewaltsamen ins Auge fassen. Der Gedanke einer Friedensorganisation der christlichen Völker gehört aber schon dem Ausgang des 18. Jahrhunderts an (Kant, Zum ewigen Frieden. Werke. B. 6) und regte sich namentlich im Gegensatz gegen die napoleonische Eroberungsgier (Baader, Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion und Politik. Werke. I, 6. L. 1854), wurde auch 1815 von der Heiligen Allianz in ausgesprochener christlicher Begründung aufgenommen. Nur schade, dass die Abmachungen der Heiligen Allianz dem Wiener Kongresse folgten, der durch Länder- und Völkerschacher den Samen künftiger Zwietracht gestreut hatte, dass Fürstenabmachungen noch keine Völkerverbindungen waren, dass Russland nicht daran dachte, die Eroberungspolitik im Orient aufzugeben, dass ferner bei der Allianz die auf Vordringen bedachten Mächte, England und Frankreich, ausser Rechnung blieben. Immerhin lag der Allianz ein wertvoller Gedanke zugrunde. Die Idee einer Friedensverbindung der christlichen Völker liegt nicht ausserhalb des Bereichs der Möglichkeit. Aber darüber hinaus sind die Ideale der Abrüstung (Nietzsche) und eines ewigen Friedens (Tolstoi) lediglich phantastisch. Von einem ewigen Frieden zu träumen, solange der Islam existiert, ist nur der Unwissenheit möglich, solange das Heidentum existiert, nur der Urteilslosigkeit. Allgemeine Abrüstung der christlichen Völker würde für die Mohammedaner das unmittelbare Signal sein, über Europa herzustürzen und die abendländische Kultur zu vernichten. Und solange der französische Nationalcharakter den ihm eigenen Trieb nach Ruhm und Ausdehnung der Grenzen bewahrt, kann auch in der europäischen Völkerfamilie an dauernden Frieden nicht gedacht werden. Der Friede lässt sich nur so begründen, dass von den Völkern die Grenzen der Nationalitäten als Staatsgrenzen anerkannt werden, indem die Quellen der Friedensstörung, Nationalleidenschaft und Grössenwahn, verstopft werden. Hierfür sind aber Friedensligen und Friedensversammlungen, auf denen Sentimentalität und Humanitätsheuchelei das Wort führen, so gut wie unwirksam. Gelingen kann die Durchsetzung der Friedensgesinnung nur, insoweit die Völker mit christlichem Geist durchsättigt werden. Aber bisher zeigt sich der nationale Egoismus wirksamer als der noch so weit verbreitete christliche Sinn. Und christliche Gesinnung kann die gänzliche Beseitigung des Krieges nicht befürworten, so lange ein so elendes Staatsgebilde besteht, wie die Türkei: die unaufhörlichen Christenmetzeleien und die Kulturfeindschaft des türkischen Stammes fordern das Urteil, dass der Bestand dieses Staatswesens zehnmal schlimmer ist, als Kriege zur Beseitigung desselben sein könnten.



Aber auch abgesehen von der Unmöglichkeit, in absehbarer Zeit den Krieg aus der Welt zu schaffen, ist die einseitige Beurteilung des Krieges lediglich als eines Übels falsch. Dass die Todesstrafe notwendig ist, ist ein Übel. Aber um sie zu beseitigen, müsste man zuvor die Vergehen beseitigen, durch welche sie unerlässlich wird. Ebenso müsste man, um den Krieg zu beseitigen, alle die Krankheitsstoffe entfernen, gegen welche der Krieg das Gegengewicht bildet. „Dass man nun viel schreibt und sagt, welch eine grosse Plage der Krieg sei, das ist alles wahr. Aber man sollte auch daneben ansehen, wie vielmal grösser die Plage ist, der man mit Kriegen wehret.“ (Luther). Solange man die nationalen und politischen Leidenschaften nicht ausrottet und Gewalttat und Unterdrückung nicht wegschafft, so lange man die moralische Zerrüttung und den politischen Verfall nicht hindert, die zum Untergang reif machen, und Versumpfung und Misswirtschaft aufhebt, die existenzunfähig machen, solange man nicht die Kunst erfunden hat, regierungsunfähige Völker regierungsfähig zu machen, politische Verblendung zur Besonnenheit zu führen, alternde Völker von innen heraus zu verjüngen, solange wird die Abschaffung des Krieges Schwärmerei bleiben. Manchen Staaten wäre für traurige Misswirtschaft und rücksichtslose Unterdrückung, die sie üben, die Friedensgewähr sehr bequem. Die Türkei wird nur durch drohenden Krieg von der schlimmsten Vergewaltigung der christlichen Bevölkerung abgehalten. Unüberlegte formalistische Friedensschwärmerei ist also weder religiös noch sittlich hochstehend, wie die Namen solcher Friedensapostel wie Swift, Voltaire, Karr, Maupassant, Anat. France, Björnson, Ibsen zur Genüge beweisen. Jede ernste religiöse Gesinnung muss anerkennen, dass der Krieg da notwendig werden kann, wo es kein anderes Mittel gibt, der Sache der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen als die Gewalt. Aber allerdings ist der Krieg eigentlich auch nur da berechtigt, wo er, indem er der Gerechtigkeit dient, sich der sittlichen Weltordnung einfügt. Alle nicht eigentlich nationalen, sondern lediglich der Diplomatie entspringenden Kriege sind unsittlich. Aber unhaltbar ist die Verwerfung der Angriffskriege. Denn eine sichere Grenze zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg ist darum nicht zu ziehen, weil Angriff die beste Verteidigung ist. Es kann jemand formell der Angreifer, tatsächlich der Angegriffene sein. Verwerflich ist jedenfalls ein Angriffskrieg, der, ohne im Dienst höherer Ideen zu stehen, nur dem Macht- oder Goldhunger Befriedigung bietet oder lediglich den nationalen oder politischen Leidenschaften fröhnt. Aber durchaus nicht verwerflich ist der Eroberungskrieg an sich. Vielmehr ist er ebenso berechtigt auf dem Gebiete der Kolonisation wie zur Herstellung nationaler Einheit. Rechtfertigt die Selbsterhaltung der Nationalität, der Bestand des Staats, die Verteidigung geistiger Kulturgüter, die Wahrung religiöser Freiheit den Krieg überhaupt, dann auch den Eroberungskrieg. Der Religionskrieg ist nur zulässig, unter Umständen notwendig zum Rechtsschutz der Glaubensfreiheit. Aber schlechterdings verwerflich sind Missionskriege, d. h. Kriege, welche gewaltsame Ausbreitung der Religion be-



zwecken; denn Gewinnung für Religion mit Gewalt ist fanatisch und in sich unsittlich. Nur Unterdrückung solches gewaltsamen Fanatismus ist gelegentlich notwendig, namentlich gegenüber dem Islam.

Die Heilige Schrift konstatiert denn auch gar nicht bloss die Tatsächlichkeit der Kriege und ihre Unausscheidbarkeit aus dem gegenwärtigen Weltlauf (Luk. 21,10. Matth. 24,6. Off. 20,8), sondern führt bestimmte Kriege auf göttliche Fügung zurück, wie z. B. den Krieg, in dem sich Gottes Gericht über das Israel, das seinen Messias ermordet hatte, vollzog (Matth. 23,35 ff. Luk. 19,43 ff.). Namentlich im Alten Testament sind die Kriege sehr häufig unter providentiellen Gesichtspunkt gestellt. Israels Krieg gegen die Kanaaniter erfolgte auf göttliche Anordnung. Und die Kriege der Nachbarvölker gegen Israel werden wiederholt, z. B. im Buch der Richter, als göttliche Gerichte angesehen. Und auch die Kriege der Weltreiche unterstehen der göttlichen Leitung. Dadurch sind sie freilich noch nicht als moralisch hingestellt. Die providentielle Betrachtung rechtfertigt keinen ungerechten Krieg. Ist aber nach umfassender Schriftbeleuchtung der Krieg das gottgeordnete und gottgewollte Mittel, durch die Vollziehung göttlicher Strafgerichte über religiösen Verfall und moralische Verkommenheit die Entwicklung der Menschheit in aufsteigender Linie zu leiten, so ist es unmöglich, in jedem Krieg ausschliesslich ein Übel zu sehen. Vielmehr kann ein Krieg, wenn er Völker von unerträglichem Druck entlastet oder durch unhaltbaren verrotteten Zuständen ein Ende bereitet oder dem Fortschritt der Geisteskultur und der Klärung der religiös-sittlichen Idee dient, den Charakter eines Guts annehmen. Und nicht jeder Friede ist ein Gut. Es gibt in Friedenszeiten stagnierende Zustände, welche den Ausbruch eines luftreinigenden Gewitters fordern. Auch ist gar nicht bloss der Krieg menschenmordend, der Friede ist es gelegentlich noch mehr: wie ungezählte Menschenleben verschlingt z. B. die Engelmacherei in und bei Paris! Die alteingesessene Bevölkerung der Neu-England-Staaten stirbt, soweit sie nicht die Religiosität der „Pilgerväter“ bewahrt, im Frieden aus. Was ist schlimmer: wenn im Kriege einige den Heldentod für das Vaterland sterben? oder wenn im Frieden das Laster Massen mordet? Wachstum der Prostitution und Ausbreitung des Malthusianismus mit den ihn begleitenden Schäden sind stets die Folge lang andauernder Friedenszustände. Die Einseitigkeit der bei Tod und Trauer vieler Einzelnen verweilenden Pedanterie fordert die Ergänzung durch eine grössere Gesamtbetrachtung. Was für ein ungeheures Anwachsen der Bevölkerung ist der französischen Revolution gefolgt! In Deutschland war der Verlust an Menschenleben im Kriege 1870 und 71 verschwindend gegen die ihm folgende Volksvermehrung. Wichtiger aber noch ist der allgemeine nationale Aufschwung und der mächtige Kulturfortschritt, der oft das Ergebnis grosser Kriege ist. Was verdankte Griechenland den Perserkriegen! Was verdankten die Niederlande ihren Freiheitskämpfen gegen Spanien! Der nationale Aufschwung Deutschlands ruht auf den Freiheitskriegen, seine Einigung auf den Kriegen 1864, 66 und 70!

Kein Geringerer als Moltke hat es hervorgehoben, wie in nationalen Kriegen alle grossen Eigenschaften erwachen. Wo die Gesamtheit alle in ihren Dienst ruft, lernen die Einzelnen, die sich ihm weihen, aufopferungsvolle Selbstvergessenheit bewahren. Echt sittlich ist diese den Egoismus überfliegende Hingebung an das Ganze. Gerade in Existenzkriegen erwachen mit dem Mut der Begeisterung die schlummernden Kräfte tüchtiger Nationen. Und in dem Einzelnen regen sich Kräfte, die sonst kaum zur Entfaltung gekommen wären: Unternehmungslust, Tatkraft, Freigebigkeit, Opferwilligkeit.

Ist der Bestand der Nationalitäten und Staaten gottgewollt, so dürfen sie auch das zu ihrer Selbsterhaltung Nötige tun, also auch im Notfall von der Gewalt Gebrauch machen (Aug. 16. Helv. II, 30); und ist Vaterlandsliebe sittlich, so darf sie sich auch in der Tat bewähren, kann also auch die Berufswahl des Krieges begründen. Martensen: „Die Gültigkeit des Krieges leugnen ist dasselbe wie den Staat leugnen. Aber der Staat kann nicht aufhören, solange wir auf dieser Erde sind.“ Die altkirchlichen und sektiererischen (Mennoniten, Quäker, Nazarener, Duchoborzen) Bedenken gegen den Kriegsdienst ruhen auf der Vermischung des Reichs Gottes mit den natürlichen Faktoren und auf der gesetzlichen Geltendmachung dessen, was für die Gemeinde der Heiligen gilt, für die natürlichen Sphären. Die Gemeinde des Reichs Gottes führt allerdings keine äusseren Kriege. In der Gemeinschaft der Gläubigen sind die Schwerter in Pflugscharen verwandelt (Jes. 2,4. Mich. 4,3), wohnen die Wölfe bei den Lämmern, die Pardel bei den Böcken, gehen Kühe und Bären an der Weide (Jes. 11,6 ff.). Aber die Staaten sind eben nicht Formen des Reichs Gottes, sondern folgen natürlichen Lebensgesetzen, können darum auch nicht nach dem innern Lebensgesetz der Gotteskinder gemodelt werden. Das Kind Gottes tötet nicht. Aber der Richter muss Todesurteile fällen und der Scharfrichter muss sie vollziehen; und beide handeln darin sittlich. Lebensvernichtung aus lieblosem Hass ist unsittlich. Aber im Kriege spricht nicht der Hass Einzelner gegen Einzelne. Der das Vaterland verteidigende Krieger tötet nicht aus Hass gegen die Person, sondern in Erfüllung der Pflicht der Vaterlandsliebe. Der Christ kann im Kampf als Krieger verwunden und sich als Christ sofort liebeyoll des Verwundeten annehmen. Daher ist denn auch im Neuen Testament die Berechtigung des Kriegerstandes als selbstverständlich angesehen (Luk. 3,14. 7,2 ff. Apg. 10,1 ff.). Luther (Ob ein Kriegsmann in einem seligen Stande sein kann?) hat sie bejaht. Je mehr die allgemeine Wehrpflicht durchgeführt wird, als desto unhaltbarer erweist sich die anabaptische Abweisung des Kriegsdienstes.

Der Wunsch Schleiermachers und Rothes, durch die allgemeine Wehrpflicht die stehenden Heere und den Kriegerberuf in Wegfall kommen zu sehen, ist hinfällig geworden durch die moderne Entwicklung des Heerwesens, nach der nur auf Grund berufsmässiger gründlicher Sachkenntnis Kriegstüchtigkeit erzielt werden kann. Si vis pacem, para bellum. Nur ein schlagfertiges Heer erhält den grossen Staaten

den Frieden. Und Schlagfertigkeit ist nur mehr mit Beherrschung der Mittel der Technik zu gewinnen und zu behaupten.

Erfolg kann ein Heer nur haben bei strengster Mannszucht. Gehorsam und Unterordnung ist daher unbedingte Pflicht des Kriegers.

Kein Staat kann dem zum Kriegsdienst Verpflichteten die Reflexion über das Recht des Krieges überlassen. Und der Einzelne ist verpflichtet, ohne Besinnen dem Gebot des Kriegsherrn zu folgen. Daher muss die Politik dem Heer fernbleiben wie der Kampf der Parteien. Und die Selbsterhaltung des Staats muss über allen individuellen Erwägungen stehen. Darum ist aber doch das moralische Recht des Krieges nicht gleichgültig. Ein frivoler Krieg, der im Heer kein Verständnis findet, wird Unlust wecken und mit schweren Einbussen geführt werden. Dagegen ein nationaler Krieg, der alle Kräfte der Begeisterung weckt, gibt der Truppe einen Schwung, der die grössten Schwierigkeiten überwindet.

Im Kriege dient man dem Vaterlande nicht bloss im Felde. Im Lazarett entfaltet sich gelegentlich moralisch wertvollerer Heldenmut wie auf dem Schlachtfeld. Und in der Heimat ist die Fürsorge für die der Väter beraubten Familien so wichtig wie die Fürsorge für die Krieger. Es ist vollkommen verkehrt, diese heimische Basierung des Krieges gegenüber dem Kampf der Waffen zu unterschätzen. Niemand aber ist zur Kriegszeit in der Heimat unerlässlicher als der Seelsorger. Darum ist der Kriegsdienst der Geistlichen praktisch verwerflich. Er ist aber auch darum prinzipiell zu missbilligen, weil der geistliche Beruf der einzige Beruf ist, der seinen zeitlichen Inhalt zugleich im Reiche Gottes findet, der einzige, in dem der zeitliche Beruf mit dem ewigen Beruf zusammentrifft. *Suum cuique*. Der Geistliche ist nicht da, Wunden zu schlagen, sondern zu heilen.

---

## § 99.

### **Tugend.**

Schleiermacher, Über die wissenschaftl. Behandlung des Tugendbegriffs (1819). Werke zur Phil. Bd. 2. Baier, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839. Kähler, Tugend. Realenc. 2. Aufl. B. 16. Luthardt, Komp. § 30 ff. Kirschkamp, Tugend. Kirchenlexikon (Encykl. der kath. Theol.) 12. B. IV. 1901. Lahousse; *Tractatus de virtutibus theologicis*. Roma 1901.

Wie früher bemerkt und hier näher nachzuweisen ist, ist Tugend weder ein christlicher noch überhaupt einmal ein spezifisch ethischer Begriff, sondern er bezeichnet soziale Kräftigkeit und Fertigkeit unter dem Gesichtspunkt, dass sich diese besonderer bürgerlicher und nationaler Schätzung erfreut. Die Würdigung

der Person ist also in der Tugend eine andere als in der Sittlichkeit: in dieser steht der Wert des Individuums für den Aufbau der Menschheitsgemeinschaft in Frage, in jener kommt die Auffassung der landschaftlich begrenzten Gesellschaft von national oder bürgerlich wertvollen Vorzügen in Betracht, die Ansehen und Geltung verschaffen. In der Sittlichkeit handelt es sich um den Willen Gottes, in der Tugend um das Ansehen, auch den Ehrenkodex der Gesellschaft. Die Tugend kann darum der Moralität fernstehen, ja wie die Ehrenhaftigkeit der Blutrache oder des Satisfaktiongebens in Widerspruch zu ihm treten. Abgesehen aber von solchen Fällen, in denen der Abstand der Tugend von der Moralität sittliche Mängel des Volkslebens offenbart, hat die Ethik auch national-soziale Vorzüge in ihrer Bedeutung für das staatliche oder nationale Gemeinwesen, in dem sie gelten, anzuerkennen. Und da sich der Christ dem öffentlichen Leben nicht entfremden soll, sondern in dem Bestreben, das Christentum als die Gesundungskraft des Volkslebens zu erweisen und durchzusetzen, an ihm beteiligen muss, so ziemt es dem Christen, nach Massgabe des Glaubens und der Liebe, sich solcher Tugenden zu befleißigen, die, ohne der Moralität zu widersprechen, besondere Schätzung in der Gesellschaft begründen (Phil. 4,8).

Im Neuen Testament bedeutet ἀρετή „Tugend“ nur an der einen Stelle Phil. 4,8. 1. Petr. 2,9 ist die Übersetzung „Tugenden Gottes“ unzutreffend, der Sinn ist Jes. 43,21 „Ruhm Gottes“. Und 2. Petr. 1,3 bedeutet ἀρετή neben δόξα Kraft Gottes. Hat das Wort an diesen beiden Stellen dogmatischen Sinn, so bezieht es sich 2. Petr. 1,5 allerdings auf den Christen, hat aber hier wesentlich religiöse Bedeutung, die Kräftigkeit des Glaubenslebens bezeichnend.

Hiernach steht das mindestens fest, dass die Tugend ein Grundbegriff der neutestamentlichen Ethik nicht ist. Und selbst Phil. 4,8 hat der Begriff keine eigentlich positive Stelle, sondern gibt neben: „wenn irgend ein Lob“ ist, ein Gebiet an, das an der Peripherie christlicher Sittlichkeit liegt, als solches allerdings auch nicht unbeachtet bleiben soll.

1. Das Wort ἀρετή bedeutete im Griechischen (vom Stamme ἀρ, woher auch ἄρως) „Kraft“, „Kräftigkeit“ u. s. w. und bezeichnete darum Eigenschaften von Körpern, Pflanzen, Tieren, Menschen und Göttern. So wenig war hiernach das Wort ethisch geartet, dass in der Anwendung auf Menschen Körperkraft, Schönheit, Reichtum, Glück ebenso damit bezeichnet werden konnte wie Mannhaftigkeit, Tapferkeit u. s. w. Bei den Attikern trat die Anschauung der Bürgertugend hervor in der Schätzung der Tüchtigkeit des Mannes im öffentlichen Leben; und diese ist dem Wort geblieben, soweit es auf menschliche Vorzüge An-



wendung fand, wie ähnlich das lateinische *virtus* (nicht von *vir* „Mann“, sondern von *vis* „Kraft“) soziale Tüchtigkeit bezeichnete. Eine gewisse Ethisierung des Begriffs ist allerdings besonders von Plato im Zusammenhang seiner religiösen Weltanschauung vollzogen, so dass die antike philosophische Ethik dadurch Tugendlehre geworden ist. Aber Aristoteles lenkte in die naturalistische bürgerlich-politische Auffassung zurück. Und diese ist in der antiken Behandlung der philosophischen Ethik nicht überwunden, weder in der Stoa noch von Cicero. Sondern in der griechisch-römischen Welt behielt die Tugend, auch als mehr oder weniger ethisierter Begriff, den Sinn einer Kräftigkeit oder Tüchtigkeit, die am Staatsbürger zu schützen war.

Da in der altgriechischen Volksmoral wie auch bei den Philosophen die Betrachtung des Ethischen vom bürgerlich-staatlichen Gesichtspunkt beherrscht blieb, so bot sich das Wort *ἀρετή*, das die im Gemeinwesen geschätzte Tüchtigkeit des Bürgers und Kriegers bezeichnete, von selbst zur Bezeichnung schätzenswerter Tüchtigkeit überhaupt. Eine Ethisierung der Bezeichnung bahnte Sokrates an. Plato aber hat zuerst einen Begriff der Tugend aufgestellt, indem er vermöge seiner Metaphysik, die das Ethische in eine zusammenhängende Weltanschauung eingliederte, die gottgewollte normale seelische Beschaffenheit in diesen Begriff fasste (Rep. 4, 444e: *ὁ γίνεαι τις καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς*). Konnte es aber bei der Art dieses Begriffs Plato unmöglich gelingen, einen klar und rein ethischen Inhalt zu gewinnen, so verband Aristoteles' psychologisch-empirische Behandlung der Tugend mit einem unsicheren Tugendbegriff eine aneinanderreihende Aufzählung der einzelnen Tugenden. Ist die *ἀρετή* für jedes Ding die ihm eigentümliche Art der Kraftbetätigung (Nik. Eth. 1, 7, 14), so für den Menschen als Vernunftwesen die vernunftgemässe Tätigkeit. Der Inhalt dieser *ἐξς*, die formell die rechte Mitte innehält, erhält seine Wertung nach der öffentlichen Meinung und den staatlichen Anforderungen. Der Begriff enthält also keinen festen sittlichen Inhalt und keine sichere ethische Begrenzung. Die Tugend ist national und individuell verschieden. Und natürlich hat die Frau dann auch eine andere Tugend wie der Mann. Noch entschiedener wie Plato hat dann die Stoa eine Ethisierung des Begriffs erstrebt: die Tugend ist die Gesinnung (*διάθεσις* = Gemütszustand) naturgemässer Lebensweise; aber für die inhaltliche Ausfüllung des farblosen Begriffs blieb die negative Apathie unvermittelt mit der traditionellen Übernahme der Kardinaltugenden, die in die griechische Popularphilosophie übergingen und durch diese der alten Kirche zukamen.

Indem Cicero den Ertrag der Popularphilosophie dem Römertum zu vermitteln suchte, konnte die Übertragung der *ἀρετή* in die *virtus* keine Abschwächung des bürgerlich-politischen Moments bringen, wie das Wort Tusc. 1, 18 zeigt: *appellata est ex viro virtus, viri autem propria*



maxime est fortitudo. Jede Tüchtigkeit, die am Staatsbürger geschätzt wurde, körperliche wie seelische, äussere wie innere, fällt unter dieses Wort. Alle Übernahme griechischer Philosophie konnte also nicht hindern, im Begriff der virtus als affectio animi constans conveniensque hauptsächlich die Eigenschaften, die den Staatsbürger und Krieger zieren, ins Auge zu fassen.

Das deutsche Wort Tugend (von taugen) bedeutete Tüchtigkeit. Es hatte denselben naturhaften und weitschichtigen Sinn wie ἀρετή. In dem Luther zugeschriebenen Namenbüchlein vom Jahre 1537 ist Tugend erklärt: „Wert, Tapferkeit, ehrliche Tat,“ und berichtet: „Also sagt man auf Sächsisch, er that my alle Ehr und Tugend, d. i. er hat mir alle Ehre, Liebs und Guts erwiesen.“ Aber die Moralisierung des Worts vollzog sich dadurch, dass es zur Übertragung der latein. virtus gebraucht wurde. Luther braucht es schon häufig im Sinne dieses Begriffs. Aber zu einem Terminus der Schulsprache wurde es im 18. Jahrhundert, wie die wissenschaftliche Sprache sich verdeutschte. Die Tugend wurde ein Lieblingswort der Aufklärung und ist wesentlich ein Buchwort geblieben, das im wirklichen Sprachgebrauch wenig vorkommt oder einen gekünstelten Eindruck macht.

2. In der alten Kirche stand man den sittlichen Idealen der antiken Philosophie kritiklos und widerstandslos gegenüber. Ein Symptom der Vermischung heidnischer und christlicher Moral ist die Aufnahme der philosophischen Tugendlehre. Hüllt sich diese schon bei Clemens Al. und Origenes in christliches Gewand, so ist Ambrosius für das Abendland durch Christianisierung von Ciceros de officiis der Urheber der Tugendlehre (in Gemisch mit Pflichtenlehre) geworden. Die äusserliche Kombination der Antike mit dem Christentum im Katholizismus zeigt sich besonders in der Nebenordnung der sogenannten drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) neben die antiken vier Kardinaltugenden, wie sie uns bei Augustin begegnet. Augustin versuchte allerdings eine Verchristlichung der Tugenden durch Unterordnung unter den Begriff der Liebe. Aber dem kompilatorischen Sinn traditioneller Gebundenheit ergab sich die Nebeneinanderstellung als bequemer. Petrus Lombardus zählte sieben Tugenden. Und obwohl sich Thomas hieran anschloss, machte er das Schema noch unförmlicher dadurch, dass er mit den drei theologischen Tugenden die dianoetischen und die ethischen Tugenden des Aristoteles verband.

Die scholastische Form der Tugendlehre (in Kombination mit Pflichtenlehre) ist neben der beichtväterlich-seelsorgerischen Anweisung und der Kasuistik Eigentum der römisch-katholischen Kirche geblieben (Sailer, Werner, Schwane, Simar).

Wenn Theologen der alten Kirche wie Clemens und Origenes die 4 Kardinaltugenden herübernahmen, so entstand die Frage nach ihrem Verhältnis zum Christentum: sollten sie natürliche Tugenden im Christentum oder christliche Tugenden sein? Das Charakteristische war, dass Clemens, Gregor. Thaumaturgos, Hieronymus u. a. eine so wichtige Frage überhaupt nicht aufwarfen. Männer wie Origenes und Augustin warfen sie auf. Origenes stellte einerseits die Kardinaltugenden als christliche hin und stellte sie andererseits der christlichen Frömmigkeit gegenüber. Dieselbe Unklarheit war bei Augustin, wenn er einerseits die Kardinaltugenden neben die theologischen stellte, andererseits die Tugend als formelle Bestimmtheit der Liebe fasste, jene in dieser zusammengefasst sah. *Virtus est ordo amoris* (de civ. 15,22). Den neutestamentlichen Gewinn dieser Erkenntnis hat er aber dadurch verschoben, dass er die Liebe hauptsächlich auf Gott bezog: auf die Liebe zu Gott hat er de mor. 1,25,15 die antiken Kardinaltugenden ziemlich gewaltsam umgedeutet. Mochte eine solche Ineinanderschiebung dem systematischen Geist Augustins entsprechen, so verstand jedenfalls die Folgezeit in den Bahnen des Ambrosius nur die Aneinanderreihung. Dann war aber die Frage, ob die Kardinaltugenden christlich oder ausserchristlich sind, unerledigt und sie blieb es. Gregor d. Gr. beschrieb das Christenleben in Form der 4 Kardinaltugenden, aber eigentlich christlich sollte es doch erst durch Glaube, Liebe, Hoffnung werden.

Natürlich musste man, wenn man die für die christliche Ethik ganz unpassenden 4 Kardinaltugenden übernahm, versuchen, ihnen einen christlichen Inhalt zu geben. Im Abendland ist Ambrosius mit solchen gewaltsamen Umdeutungen vorangegangen. In Anlehnung an Augustin vermittelte Isidor dem Übergangszeitalter die christlich gedeuteten Kardinaltugenden, denen er doch als christlich im eigentlichen Sinne die Vierzahl Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung voranstellte. Im Mittelalter wurde die Lehrart noch verworrener dadurch, dass neben die 7 Tugenden auch noch die 7 Gaben des Heiligen Geistes traten, die auch Tugenden genannt werden konnten. Und ganz unförmlich wurde die Tugendlehre des Thomas dadurch, dass er mit diesen Reihen noch die aristotelische Doppelreihe ineinanderschob. Mochte Thomas eine Systematisierung dadurch versuchen, dass er die philosophischen Tugenden, die durch sich wiederholende Handlungen erworben werden, auf den natürlichen Zweck der irdischen Glückseligkeit, die theologischen, die durch Gottes Wirken eingegossen werden, auf den übernatürlichen Zweck der himmlischen bezog, so stellte sich die Frage nach dem christlichen Charakter der ersteren, und diese blieb unklar: einerseits erscheinen die intellektuellen und moralischen Tugenden als natürliche, andererseits beschreibt er doch auch wieder das Christenleben in ihnen, wie denn die moralischen Tugenden durch die Liebe zu eingegossen werden sollen. Das Verhältnis von Natur und Gnade ist eben bei ihm — wie überhaupt im Katholizismus — völlig unsicher. Und zu der an sich schon verworrenen Tugendlehre trat nun noch die Lehre von den evangelischen Ratschlägen!

Auch Duns nahm die Einteilung der Tugenden in *morales*, *intellectuales* und *theologicae* auf: jene werden auf dem Wege seelischer Entwicklung erworben (*habitus acquisitus*), diese von der Gnade eingegossen (*habitus infusus*); aber aller bedarf der Mensch, um das Gesetz zu erfüllen und das Ziel zu erreichen. Der vollkommene Christ stellt sich in den 7 Haupttugenden dar, so dass das Christentum zu einer äusserlichen Verknüpfung des Natürlichen und Übernatürlichen wird.

3. Luthers positive Darstellung der christlichen Sittlichkeit sah von der Tugendlehre ab und setzte Liebeslehre an ihre Stelle. Aber in der lateinischen Gelehrtensprache ward das Wort *virtus* weiter gebraucht, und seine Anwendung wäre unbedenklich gewesen, wenn der Begriff inhaltlich christianisiert worden wäre. Aber wenn man sich auch daran gewöhnte, die *virtus* in der Erfüllung der zehn Gebote zu sehen, so lebte doch in der alten Form der alte Inhalt fort. Und indem Melanchthon, dessen *Loci* die Tugendlehre fehlte (nicht der Tugendbegriff), in seiner philosophischen Ethik auf Aristoteles zurückgriff, feierte auf dem Boden der Reformation die aristotelische Ethik, die durch Luther überwunden schien, ihre Wiederauferstehung. Die Unklarheit der Melanchthonianer übernahm die antiken Tugenden, teilweise selbst die Kardinaltugenden auch in die theologische Ethik, in der sie seitdem nicht leben und nicht sterben können. Und der Dekalog, den Melanchthon *fons omnium honestarum actionum* genannt hatte, wurde der Baum, an den sich eine neue Tugendlehre anrankte. Seit der deutlicheren Scheidung von theologischer und philosophischer Ethik regte sich das Bemühen, die Tugendlehre auszuschneiden. Aber die Aufklärung sank in sie zurück. Und dadurch, dass Schleiermachers Einteilung der philosophischen Ethik durch Schwarz und Rothe in die Theologie übertragen wurde, erschien vielen die Tugendlehre als Teil der theologischen Ethik berechtigt. Gegenwärtig tritt in den theologischen Ethiken die Tugendlehre in dem Masse zurück, bis zur Aufhebung, als der christliche Charakter gewahrt wird, und in dem Masse hervor, wie die Kontinuität mit der Aufklärung bestimmend ist (H. Schultz, Pfeleiderer, Herrmann, Krarup).

Die 4 Kardinaltugenden sind auf lutherischem Boden von Thomas Venatorius übernommen, der auch in der Art der Verwendung von Glaube, Hoffnung und Liebe die thomistischen Nachwirkungen deutlich verrät. Ergriff hier der Geist der Reformation die überlieferten Lehrformen, um neuen Wein in alte Schläuche zu giessen, so knüpfte er in Melanchthons Humanismus direkter an die Antike an, ohne von der mittelalterlichen Überlieferung loszukommen. Melanchthon hat in der

Untersuchung, an *virtutes sint habitus* (C. R. XI: *declamationes*) dem aristotelischen Begriff der *ἕξεις*, die nur einen Schatten der Tugend ergebe, den kirchlichen der *motus sp. sancti effusi in corda renascentium* gegenübergestellt. Aber damit war keine Christianisierung des Begriffs gewonnen, da hiermit eigentlich nur der scholastische *habitus infusus* dem *habitus acquisitus* gegenübertrat. Und im übrigen blieb Melanchthon im traditionellen Aristotelismus stecken, wenn er in seiner philosophischen Ethik die Tugend einerseits als *habitus, qui inclinatur voluntatem ad obediendum rectae rationi*, andererseits als *mediocritas* oder *affectus moderatio* bestimmte. So kann es nicht Wunder nehmen, dass die Schule Melanchthons in die Tugendlehre zurücksank. Chyträus fasste die Tugend zwar als neutestamentliche Erfüllung des Dekalogs. Und die meisten suchten auch an der Hand des Dekalogs christliche Tugendreihen zu gewinnen. Aber die antiken Tugenden brachen auf Grund der Melanchthon'schen Einigung philosophischer und theologischer Moral immer wieder durch. Und Nik. Hemming (*de lege naturae apodictica methodus* 1562) behandelte die 4 Kardinaltugenden im Sinne jener Einigung. In der reformierten Theologie treten sie bei Polanus und Heidegger hervor. Und noch Joh. Osiander in seinen Tabellen zur Ethik 1688 klammerte sich ängstlich an die Kardinaltugenden an.

Calixts Trennung der theologischen und philosophischen Moral machte einen Ansatz dazu, die erstere von der Tugendlehre zu entlasten. Aber dem Rationalismus wurden Sittlichkeit und Tugend identisch. Vgl. Ammon, Lehrbuch. 1806.

Indem Rothe die Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre teilte, wurde der Gewinn von Schleiermachers Ausscheidung der Tugendlehre aus der theologischen Ethik wieder zu einem guten Teile lahmgelegt, wie Schmidts und Dorners Sittenlehre und Luthards Kompendium zeigen. Trotzdem vollzieht sich die Ausscheidung des Tugendbegriffs unaufhaltsam. Für Theologen wie Hofmann, Beck und Kübel, Wuttke und Vilmar, Martensen und Frank kommt der Tugendbegriff nicht mehr oder nicht mehr wesentlich in Betracht. Andere, die ihm noch eine Stelle in der christlichen Ethik sichern wollen, wie Kähler, müssen anerkennen, dass er eigentlich kein Heimatsrecht in ihr hat.

4. Obwohl das Wort *ἀρετή* durch Plato, Aristoteles und die Stoiker in gewisser Weise ethisiert wurde, hat es doch nie einen rein ethischen Inhalt gewonnen. Und obwohl die *virtus* im Sinne ethischer Vorzüge von den Kirchenlehrern in gewisser Weise verchristlicht wurde, hat sie doch nie den antik philosophischen Charakter abgestreift. Und obwohl man auf evangelischem Boden sich bemühte, die Begriffe der *virtus* und der zur Übertragung dieser dienenden Tugend mit christlichem Inhalt zu erfüllen, hat doch die *virtus* nie den naturhaft philosophischen Sinn verloren, und die Tugend, zur Bezeichnung ethischer Vorzüge, ist stets ein künstlich gebildetes Über-

setzungswort der Schulsprache geblieben, das nicht gleich den Worten Pflicht, Gewissen u. a. in der Volkssprache Wurzeln geschlagen und auch in der kirchlichen Sprache nur da Raum gewonnen hat, wo man mehr in der theologischen Schule als in der Frömmigkeit lebte. Heimisch ist das Wort in den Kreisen der Aufklärung, wie denn Vorliebe für diesen Begriff ein sicheres Erkennungszeichen des Rationalismus ist.

Da nach Plato Wissen und Tugend identisch ist, besteht die Tugend in der Herrschaft der Vernunft. Da Aristoteles die Tugenden aus dem Verhältnis von Natur und Vernunft bestimmte, sind die höchsten Tugenden die dianoetischen, in denen die Geltung der Vernunft rein heraustritt, die niedern der ethischen, in denen die Herrschaft der Vernunft über die Begierden sich vollzieht. Diese Tugend ist *ἐξῆς* (Haltung, Beschaffenheit, Kraft), und zwar die *ἐξῆς ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἀνθρώπος γίνεται* (Nik. Eth. 2,5).

Thomas hat einfach die aristotelischen Begriffsbestimmungen aufgenommen. Summ. II, 2. q. 30. a. 3. *ratio virtutis humanae consistit in hoc, ut motus animi ratione reguletur*. qu. 17. a. 1: *virtus uniuscujusque rei est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit*. Als gewöhnliche Auffassung gibt er II, 1. q. 55. a. 4 an: *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur*. Auf Grund dieser weiten Auffassung hat Thomas in ziemlich willkürlicher Weise in das Schema der Kardinaltugenden alle möglichen religiösen und ethischen Qualitäten eingeschaltet.

Rothe bestimmte die Tugend als die eigentümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge deren es zur Lösung der sittlichen Aufgabe spezifisch tauglich ist (§ 602), und fasste sie einerseits als abstraktes Ideal (abgesehen von Sünde und Erlösung), andererseits in ihrer konkreten Wirklichkeit. Jene aber ist ein Phantasiegebilde. Die christliche Ethik hat es mit der Wirklichkeit zu tun. Indem nun Rothe die Tugend als sittliche Bestimmtheit des Individuums in seiner Totalität (§ 637) zugleich als einheitlich und mannigfaltig ansah, leitete er in Anlehnung an Schleiermachers philosophische Ethik das System der Tugenden her aus den beiden Grundfunktionen der Persönlichkeit, Selbstbewusstsein und Selbsttätigkeit (die sich als Vernünftigkeit = Tugend des erkennenden Handelns und Freiheit = Tugend des bildenden Handelns darstellen, jene die theoretische, diese die praktische Grundtugend § 678) nach dem Unterschied des Universellen und Individuellen, so dass er (§ 639) 4 Grundtugenden oder Kardinaltugenden gewinnt: Genialität, Weisheit, Originalität und Stärke — eine Einteilung, die in antiker Weise das Steckenbleiben der Ethik in der Physik, des Tugendbegriffs in der Psychologie widerspiegelt. Genialität (nach Rothe die künstlerische Tugend) ist ebenso wie die Originalität (die gesellige Tugend) keine ethische Gesinnung, sondern eine psychologische Qualität. Die Weisheit hat, da Rothe sie als die wissenschaft-



liche Tugend bestimmt, eine zweifelhafte Stellung. Und die Stärke, nach Rothe die öffentliche oder bürgerliche Tugend, hat diese Geltung nur durch das Schema der Beziehung der 4 Kardinaltugenden „zu den 4 Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft“ bekommen. Die Art aber, wie Rothe die Vierzahl im einzelnen durchzuführen sucht (§ 641 ff.), ist willkürlich gekünstelt und völlig unhaltbar.

Bei Ritschl kehrt der *habitus acquisitus* des Thomas und Duns wieder in der Definition: „Tugenden sind erworbene Ordnungen der Vorsätze und Handlungen innerhalb des Willens, welcher sich im ganzen auf den gemeinsamen guten Endzweck richtet“ (Gew. S. 22). Daraus ergeben sich religiöse und sittliche Tugenden. Die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt sind Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, Demut, Geduld, Gebet (Unterw. § 50). Die sittlichen Tugenden sind: Selbstbeherrschung und Gewissenhaftigkeit; Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit; Güte, Dankbarkeit, Gerechtigkeit“ (§ 65). Zur Kritik genügt, was Ritschl § 63 sagt: „Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre“

Sonderbarerweise hat auch Vilmar den 4 antiken Kardinaltugenden seinen Tribut gezollt (Weisheit, Festigkeit, Mässigkeit, ruhend auf der Religiosität). Wuttke zerlegt die in sich einige Tugend, die wesentlich Gottesliebe ist, in 4 Haupttugenden: Treue, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Mut, über denen sich die 4 Frömmigkeitstugenden: Glaube, Gehorsam, Demut, Hoffnung oder Zuversicht so erheben, dass sie nicht neben jenen stehen, sondern deren höchste, auf Gott gerichtete Gestaltung sind (§ 139. 140). Luthardt will die Tugend — einen Begriff, der mit Religiosität so gut wie garnichts zu tun hat — hauptsächlich auf Gott beziehen (was von Augustins Bemühung um Christianisierung des Tugendbegriffs herrührt) und gibt die Einteilung: Demut und Dankbarkeit gegen Gott, Gehorsam gegen Gott und Freude an ihm, Verlangen nach Gott und vertrauensvolle Gottgelassenheit (Komp. § 36), was man allenfalls als eine zerstückelte Beschreibung des religiösen Bewusstseins nehmen könnte. Er bestimmt die Tugend als die zum sittlichen Wollen und Handeln befähigende Gesinnung.

Auf dem Gebiet der philosophischen Ethik, soweit sie mehr das bürgerlich-soziale Leben als die Persönlichkeit berücksichtigt, ist der Begriff der Tugend berechtigt zur Bezeichnung des in der Gesellschaft geltenden individuellen Werts, obwohl er in der modernen Ethik auch mehr und mehr beiseite tritt, da diese, welche die Gesellschaft gegen den Individualismus zur Geltung bringen will, der entgegengesetzten Tendenz folgt wie die antike, welche das Individuum von der Gesellschaft lösen wollte. Aber für den christlichen Inhalt der theologischen Ethik ist der Begriff völlig unterwertig. Die scholastische Auffassung des Glaubens als einer Tugend hat Luther aus dem gänzlichen Mangel

an religiöser Erfahrung erklärt. Die Liebe ist nicht eine Tugend, sondern die sittliche Grundgesinnung des Christen, deren Herabsetzung zu einer Tugend ethische Verständnislosigkeit zeigt. Und die Hoffnung als Richtung des Lustgefühls auf die Zukunft ist nicht eine Bestimmtheit des sittlichen Handelns, sondern des religiösen Glaubens, hat also mit Tugend überhaupt nichts zu tun. Ist hiernach der mittelalterliche Begriff der theologischen Tugend völlig unhaltbar, und entsprechen die Kardinaltugenden einem ausserchristlichen Gedankenkreis, ist also die scholastische Behandlung des Tugendbegriffs völlig verwerflich, so hat unter den lutherischen Theologen Crusius, der die Ethik auf Busse und Glauben gegründet wissen wollte, richtig geurteilt, dass das Gerede von Tugenden der „Naturalisterei“ angehöre.

Die Dreizahl Glaube, Hoffnung, Liebe 1. Kor. 13,13 hat reiche praktisch-erbauliche Verwendung gefunden von der alten Kirche bis in die Gegenwart. Und auch in Schriften, wie dem Katechismus des Peter Mogilas (*Confessio orthodoxa* 1642) ist ihr Gebrauch berechtigt. Aber daraus, dass Paulus an jener Stelle im Unterschied von den vergänglichen Gnadengaben die drei als das bis in die Ewigkeit Bleibende des Christenstandes nennt, folgt doch in keiner Weise, dass die Dreizahl für wissenschaftlichen Aufbau verwendbar ist. Einen solchen hat, nachdem schon Clemens Alex. in denselben das Wesen des Christenstandes zu erfassen sich bemüht hatte, namentlich Augustin verschuldet, indem er in dem *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* einen Grundriss christlicher Lehrwissenschaft zu geben suchte, der im Katholizismus viel Nachfolge gefunden hat und bis heute (Perrone) fortlebt. Die Neigung zu Schematisierung statt Systematisierung machte die drei theologischen Tugenden zum festen Eigentum der Scholastik und damit der katholischen Kirche. Für die reformatorische Frömmigkeit war die Nebenordnung der Dreizahl unhaltbar, da ihr alles Liebeswirken Ausfluss des Glaubens ist und der Glaube mit der christlichen Religiosität identisch ist. Wenn das Schema trotzdem bei protestantischen Theologen wie Calixt, Heidegger u. a. fortgewirkt hat, so erklärt sich das aus dem Zauber, den traditionelle Schemata auf viele ausüben. Aber dass in der Neuzeit die katholischen drei theologischen Tugenden bei evangelischen Ethikern noch wiederaufleben (Schwarz) oder fortleben (Luthardt) konnten, ist unverständlich.

Allerdings konnte auf evangelischem Boden die Frage entstehen, ob die Früchte oder Verzweigungen der Liebe als Tugenden zu bezeichnen seien (Buddeus, Luthardt u. a.) Ein solcher Sprachgebrauch ist aber nicht zweckmässig, da er seinen Grund lediglich in der Antike hat, und irreführend, wie es denn immer verwirrend wirkt, wenn der wissenschaftliche Gebrauch

der Schule in keinem lebendigen Zusammenhang mit der Volkssprache steht, die stets das Anschauungsbild bestimmt. Fest ausgeprägte Begriffe können ja rückwirkend auch die Volkssprache bestimmen. Aber das Wort Tugend ist nie ein klar durchgebildeter Begriff geworden, sondern hat, als Übersetzung von *virtus* gemacht und gekünstelt, auch in der Ethik hohle Farblosigkeit behalten. In der Wirklichkeit spricht man von Volkstugenden im ganzen (wie von Nationallastern), ferner, obwohl selten, da auch dieser Sprachgebrauch etwas Gemachtes hat: von militärischen Tugenden, Beamtentugenden, am meisten noch (im Abstand von der Antike, die vorwiegend von Männertugenden sprach) von Frauentugenden im allgemeinen. Sowie man aber von Tugenden eines Einzelnen sprechen wollte, — was tatsächlich sehr wenig geschieht, höchstens ausnahmsweise von solchen, die mehr in der Antike als in der Gegenwart leben — würde die Redeweise schulmässig steif und pedantisch klingen.

Das Wort *virtus* hatte, von Menschen gebraucht, zunächst einfach psychologischen Sinn. Cicero spricht von *memoriae duplex virtus, facile percipere et fideliter continere*. Bei solcher Zerflossenheit des Sprachgebrauchs ist es nicht verwunderlich, dass Augustin sogar die *contemplatio dei* im Jenseits eine *virtus* nannte, dass er den Gläubigen die *virtus Christi* einwohnend sah u. s. w. Der allgemeine Sinn des Worts als Kraft, Kräftigkeit, Kraftbetätigung macht die augustinische Lehre, dass die Tugenden der Heiden glänzende Laster gewesen seien, verständlicher. Nie ist die *virtus* auf das moralische Gebiet beschränkt worden. Sondern bis in die Neuzeit hat der psychologische Sinn des Worts *virtus* als seelischer Kraft fortgewirkt. Cassiodor in seinen *Institutiones* (544) kennt 5 natürliche *virtutes*, die *v. sensibilis, imperativa, principalis, vitalis* und die *delectatio*, und nennt als moralische ausser den 4 Cardinaltugenden auch Kontemplation, Urteilskraft und Gedächtnis. Diese Weitschichtigkeit in der Anwendung des Worts lässt sich auch in der Scholastik beobachten, die ja z. B. von *virtus spiritalis* des Sakraments redet. Sie macht es erklärlich, dass auch auf dem Boden der Reformation in der Gelehrtensprache das Wort unbefangen weiter gebraucht wurde. Luther hat so die *fides* gelegentlich als *mater virtutum* bezeichnet, auch die Liebe die Tugend genannt, die alle anderen Tugenden in sich schliesst, aber ohne dass dieser Gebrauch eines traditionellen Terminus irgendwelche Bedeutung für den Zusammenhang seiner Lehranschauung hätte.

Bezeichnet aber die Tugend national-soziale Vorzüge der bürgerlichen und politischen Gesellschaft, so kann der Christ sie nicht geringschätzen, sondern muss sich im Zusammenhang des Volkslebens je nach Beruf und Lebensstellung derselben be-

fleissigen (Phil. 4,8), selbstverständlich nach Massgabe des Glaubens und der Liebe.

§ 100.

**Tugenden.**

Tiktin, die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo. Frankfurt 1898. Gardair, Les vertus naturelles. Paris 1901.

Bezeichnet Tugend psychologische Vorzüge sozialer Geltung, so eignet solchen Volks- und Bürgertugenden, Standes- und Geschlechtstugenden die Vereinzelung und Mannigfaltigkeit, die Zufälligkeit und Vielgestaltigkeit. Das Bemühen, den Begriff zu ethisieren, stellte dann die Aufgabe, die Mehrzahl oder Vielzahl der Tugenden auf Eine Tugend zurückzuführen. Aber dieses Bemühen ist ebenso in der Antike gescheitert, die über die Kardinaltugenden nicht hinauskam, wie im Mittelalter, das die Addition der philosophischen und theologischen Tugenden nicht überschritt. Und auch die eifrigsten Vertreter der Einheit der Tugend sanken unvermeidlich in ihre Mannigfaltigkeit zurück. Um die sittliche Gemeinschaft nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft zu verwechseln, ethische Urteile nicht durch nationale und Klassenvorurteile zu trüben, christliche Moralität nicht mit naturwüchsiger Halbkultur zu vermischen, also die Reinheit des Sittlichen beim Eingehen des christlichen Glaubens in die Bewegung der natürlichen Lebensgebiete zu wahren, ist es unerlässlich, die Tugenden in ihrer naturhaften Eigenart zu erkennen und in ihrer Relativität zu würdigen. Nicht die Klarheit des sittlichen Sinns ist es, die sich in ihnen ausspricht, sondern die Anerkennung des Volksbewusstseins für das, was ihm gross und edel, trefflich und tüchtig dünkt, oft ohne Berührung mit der Moralität.

Die Bemühungen, die Aneinanderreihung und Nebeneinanderstellung der Tugenden mit der Einheit des sittlichen Bewusstseins in Einklang zu bringen (z. B. bei Plato), haben ihren kräftigsten Ausdruck in der Stoa gefunden, ohne dass sie einen andern als formalen Erfolg haben konnten. Die christliche Sittlichkeit hat ihre Einheit in der Liebe. Indem Augustin in ihr die Tugend zusammenfasste, brachte er der christlichen Moral keinen Gewinn, da diese eine Einheit in sich hat und nicht erst zu suchen braucht, aber eine Zurückschraubung auf antiken Standpunkt, da diese Begriffsfassung die Versuchung nahelegte, die Liebe auf die antiken Tugenden zu reduzieren. Diese Vermischung extensiver antiker

und intensiver christlicher Betrachtung spricht sich bei Thomas in der Fassung der Liebe als Form der Tugenden aus.

1. Die Tugenden verkörpern Volksideale nicht nur hinsichtlich dessen, was man in seiner Tatsächlichkeit bewundert, sondern auch hinsichtlich dessen, was man in der Wirklichkeit oft genug vermisst. Aber ebenso wie im Tadel bestimmter Nationallaster lässt sich in der Schätzung von Nationaltugenden, gerade auch wenn man sie vielfach vermisst, eine bestimmte Richtung des Volksgeistes erkennen. Wie z. B. die griechische Tugend des Masshaltens zwar den ästhetischen Sinn bekundet, aber auch die Beobachtung ausspricht, wie oft wilde Leidenschaft in roher Zügellosigkeit durchbrach, so bezeugt auch die deutsche Tugend der Treue, dass man die Gebundenheit einmal angeknüpfter Pietätsverhältnisse hochhielt, aber auch ihren Bruch reichlich erlebte. Die Tapferkeit ist dem Germanentum stets so selbstverständlich gewesen, weder besonders bewundert noch besonders vermisst, dass sie ihm nie im Licht einer Tugend erschienen ist. Indem aber das Hellenentum die Tapferkeit als kriegerische Tugend feierte, trat daneben die Gerechtigkeit als bürgerliche Tugend der Rechtsverhältnisse. Die Sophrosyne aber, andersartig als diese beiden, entwuchs den Beobachtungen der Partekämpfe und der Kriege in einem in Kantone zersplitterten Lande, in dem die Parteisucht in seltenem Masse entwickelt war und Umwälzung an Umwälzung reihte. Diese echt griechische Tugend des edlen, besonnenen Masses hat bei der Kälte römischer Selbstsucht nie Verständnis gefunden und hat im Lande der Welt Herrschaft als philosophischer Fremdling nur im Treibhaus der Gelehrtenstube vegetiert. Die Weisheit ferner war dem Römertum im ganzen und grossen ziemlich gleichgültig und musste sich bei diesem die Übertragung in praktische Weltklugheit (*prudentia*) gefallen lassen. Aber auch bei den Griechen stand die Weisheit den übrigen Tugenden nicht gleich: einerseits bezeichnete sie ein nationales Gut (1. Kor. 1,22), andererseits ein Bildungsideal, und erst im Zusammenhang hiermit die persönliche Beschaffenheit des Gebildeten. Indem Aristoteles die Weisheit als die Tugend des Philosophen mit dem Geschick des Künstlers und der Einsicht des Staatsmanns zu der Reihe der dianoetischen Tugenden verband, stellte er Standestugenden den ethischen Durchschnittstugenden des freien Staatsbürgers gegenüber, in denen die Gerechtigkeit die Hauptstelle einnahm. Aber da in diesen ethischen Tugenden doch wesentlich der freie Mann berücksichtigt war, so dass Frauen, Kinder und Sklaven ausser



Betracht blieben, fiel der ganze Aufriss in gewisser Weise in Standestugenden zurück. Und in kritischer Betrachtung lässt sich auch sagen, dass in der ganzen antiken Ethik der Gesichtspunkt der Geschlechtstugend innegehalten ist, da diese philosophische Tugendlehre sich immer nur hinsichtlich des öffentlichen Lebens um den Mann bekümmert hat, nie um die Frau, wie allein schon die Tugend der Tapferkeit hinlänglich beleuchtet.

Es wäre sehr verkehrt, Nationallaster aus dem Gegensatz gegen die Nationaltugenden zu konstruieren; jene liegen vielmehr auf anderem Gebiete wie diese. Griechische Nationallaster waren die Schwatzhaftigkeit (ohne Wahrheitssinn) und die geradezu unbändige Parteisucht. Deutsche Nationallaster waren und sind die Trunksucht, die Fremdländerei, das Inferioritätsbewusstsein und die Prinzipienreiterei, englische Rücksichtslosigkeit, Dünkel und Heuchelei.

2. Nationaltugenden und Bürgertugenden sind in den antiken Kardinaltugenden kombiniert, können aber verschieden sein. Griechische Nationaltugenden waren lebendiger Erkenntnistrieb und Schönheitssinn, kühner Wagemut und die echt hellenische Sophrosyne, römische ein seltener Sinn für Organisation, kriegerische Tüchtigkeit, eiserne Konsequenz, jüdische Religionseifer und starre Zähigkeit. Deutsche Nationaltugenden sind Wahrheitssinn (auch für das Gebiet der Wissenschaft), Treue, Arbeitsernst und Idealismus, englischer Eroberungstrieb, Ausdauer, Gesetzlichkeit und praktischer Sinn, französische Liebenswürdigkeit, Geschicklichkeit, Eleganz und Esprit, italienische Kunsttrieb und Mässigkeit, spanische Ehrliche und Würde, arabische Grossmut und Gastfreundschaft.

Staatsbürgertugenden sind im allgemeinen Gemeinsinn, bürgerliche Opferwilligkeit und Fleiss, in der Richtung nach aussen Unternehmungslust und Tapferkeit.

Standestugenden bestimmen sich darnach, was in der jeweiligen Gesellschaftsverfassung für edel oder trefflich gilt. Z. B. gilt Schneidigkeit in einem Lande für eine Offizierstugend, während in einem andern im Gegensatz dazu bürgerliche Anspruchslosigkeit erwartet wird. Bei Beamten wird in einem Lande strengste Gewissenhaftigkeit, im andern kavalierrässige Bonhomie geschätzt. Während im Mittelalter von den Mitgliedern der Zünfte Wehrhaftigkeit verlangt wurde, erwartet man gegenwärtig Friedlichkeit vom Handwerker. Und während der Bauer der Völkerwanderung die Tapferkeit des Kriegsmanns bewähren musste, braucht er gegenwärtig die Arbeitsamkeit der Scholle. Aber abgesehen von solchen Unterschieden stehen in

gewisser gleichmässiger Schätzung der Edelmut und die Liberalität der Fürsten und Regierenden, die Noblesse und die Ritterlichkeit des Edelmanns und Offiziers, die Idealität und Begeisterung des Gelehrten und Künstlers, die Fürsorglichkeit und das Wohlfahrtsinteresse des Fabrikanten und Grossgrundbesitzers, die Ehrlichkeit und Ehrbarkeit des Handwerkers, die Genügsamkeit und Nüchternheit des Bauern — wobei natürlich immer zu ergänzen ist, dass solche Standestugenden Desiderien ausdrücken, von denen manche Glieder des betr. Standes viel vermissen lassen. Die Herausbildung von Arbeitertugenden sucht der Sozialismus nach Möglichkeit zu hindern.

Mannestugenden und Frauentugenden fassen sich stets in echter Männlichkeit und echter Weiblichkeit zusammen, obwohl die Vorstellungen von ihrem besonderen Inhalt wechseln. Zur Mannhaftigkeit gehört Tapferkeit, Stetigkeit, Festigkeit. Frauentugenden sind Sittsamkeit, Häuslichkeit, Sorgsamkeit.

Goethe hat Alterstugenden unterschieden. „Der Mensch hat verschiedene Stufen, die er durchlaufen muss, und jede Stufe führt ihre besonderen Tugenden und Fehler mit sich, die in der Epoche, wo sie kommen, durchaus als naturgemäss zu betrachten und gewissermassen recht sind. Auf der folgenden Stufe ist er wieder ein anderer, von den frühern Tugenden und Fehlern ist keine Spur mehr; aber andere Arten und Unarten sind an deren Stelle getreten“ (Eckermann II, 143).

Der Abstand der antiken Kardinaltugenden von der christlichen Ethik kann nicht deutlicher beleuchtet werden als durch die Art, wie Ambrosius, Augustin u. a. sie christlich umzudeuten sich bemüht haben. Z. B. wollte Ambrosius unter Tapferkeit (in Anlehnung an Cicero) verstehen die seelische Kraft, sich selbst zu besiegen, den Zorn zu zügeln, im Glück nicht übermütig zu werden, im Unglück nicht zusammenzubrechen, im Schmerz sich zu trösten, in Mühsal auszuharren u. s. w. Und trotz antiker philosophischer und christlicher theologischer Bemühungen der Ethisierung behielt das Wort den Sinn, den Ambrosius selbst unter der *fortitudo bellica* in Betracht ziehen musste. Ist aber die Tapferkeit im eigentlichen und durchgängigen Sinne der männliche Mut, der sich im Kampf bekundet, so fehlt ihr die Universalität der ethischen Begriffe. Aber auch beim Manne ist sie gar nicht ohne weiteres eine sittliche Eigenschaft. Moralisch rohe Stämme haben sich durch hervorragende Tapferkeit ausgezeichnet. Und sittlich verworfene Menschen haben es getan und tun es. Die Tapferkeit hat körperliche und seelische Bedingungen, ist in ihrer Ausbildung von sozialen und nationalen Faktoren abhängig und wird dann allerdings auch wesentlich durch Moral und Religion bestimmt. Landsknechtsnaturen ohne Moral und Religion können hervorragende, nie wankende Tapferkeit haben. In dieser Tatsache zeigt sich die Unterwertigkeit der antiken Ethik, die die Tapferkeit unter den Tugenden an die erste Stelle rückte (Aristoteles). Kann

aber auch die Tapferkeit beim Einzelnen ohne jeden ethischen Gehalt sein, so zeigt doch die Erfahrung, dass am wertvollsten im ganzen und grossen die sittlich und religiös begründete Tapferkeit ist. Tollkühnheit schlägt leicht in Panik um. Aber am beharrendsten und wirksamsten ist nicht die Tapferkeit stumpfsinniger Gleichgültigkeit gegen den Tod, sondern die persönliche Tapferkeit, welche die natürliche Todesfurcht durch religiöse und sittliche Erhebung über den Tod überwindet. Die christlichen Heere zeigen sich daher im allgemeinen den nicht christlichen an Tapferkeit überlegen (obwohl die religiösen Ideen des Islam zu ausserordentlicher Todesverachtung befähigten). Religiös-sittlich begründet ist die Tapferkeit in dem persönlichen Mut, der im Blick auf die Ewigkeit zu freudiger Einsetzung des Lebens befähigt. Dieser moralische Mut ist aber bei der Krankenpflege nicht geringer wie bei der Tapferkeit des Schlachtfeldes. Und ihn muss jeder echte Christ haben, wie denn viele Frauen in ihm viele Männer übertreffen. Im Gegensatz hierzu ist Feigheit nicht bloss verächtlich, sondern auch beim gläubigen Christen undenkbar. Wer in Christo in Gemeinschaft mit Gott steht und jeden Augenblick bereit ist vor Gottes Thron zu stehen, kann das Lebensende nicht fürchten, darf also kein Bedenken tragen, das Leben in den sittlichen Dienst der Gemeinschaft zu stellen.

Die griechische Tugend der Weisheit schloss ein Bildungsideal weniger in sich, das für unsere Verhältnisse durch die allgemeine religiös-sittliche Erziehung und abgestufte Schulbildung ersetzt wird. Über die Weisheit im christlichen Sinne vergl. § 66. Die Gerechtigkeit ist für uns nicht mehr Tugend, sondern einerseits Äusserung der Liebesgesinnung (§ 75), andererseits Rechtspflicht (§ 95).

*Σαφροσύνη* (Röm. 12,3, 1. Tim. 2,9. 15. Tit. 1,8. 2,2. 5 f. 1. Petri 4,7), freilich auch diese nicht im ursprünglichen Sinne, ist für die christliche Ethik verwendbar darum, weil sie sich durch den Gedanken der Selbstbeherrschung aus dem Ästhetischen ins Ethische übersetzen liess.

---

## § 101.

### Der Beruf.

Luthardt, zur Ethik. Leipzig 1888. S. 17 ff. 42 ff. Uhlhorn, der irdische Beruf des Christen. Hannover 1890. Konschel, Die Frauenfrage. Gotha 1890. E. Gnauck-Kühne, Die soziale Lage der Frau. B. 1895. Lemme, Art. Beruf. Realenc. B. 2. Leipzig 1897. Eger, Die Äusserungen Luthers vom Beruf. Giessen 1900.

Der Beruf bezeichnet die soziale Lebensaufgabe, durch deren Erfüllung sich der Einzelne in dauernder Leistung bestimmter Arbeit der Gesellschaft eingliedert und ihr in der Begründung des eigenen Existenzrechts zugleich einen wirtschaftlich wertvollen Dienst leistet. Der Berufsbeitrag des Einzelnen zum Leben

der Gesellschaft ist nicht schon an und für sich sittlich, sondern zunächst nur wirtschaftlich; sittlich wird er erst durch die Gesinnung, in der er aufgefasst und von der er durchdrungen wird. Jeder muss aber die sittliche Verpflichtung fühlen, der sozialen und bürgerlichen Gesellschaft, die ihn trägt, auch einen regelmässigen Beitrag zu ihrem Wohle in einem bestimmten Arbeitsgebiet zu leisten. Der Beruf ist so die Grundlage und der Halt der geordneten sittlichen Tätigkeit.

Von dem bürgerlichen Beruf als äusserem wird unterschieden der innere Beruf der sittlichen Aufforderung und Berechtigung zu bestimmtem Handeln, die in der Veranlagung und Befähigung nach einer gewissen Richtung hin weist, und als irdischem der Ewigkeitsberuf, der jedem Menschen kraft seiner Bestimmung das jenseitige Ziel als Richtpunkt irdischen Strebens weist. Der innere Beruf sollte in den höheren Berufsarten die Grundlage des äusseren sein, der Ewigkeitsberuf muss, das ganze Leben beherrschend, auch die irdische Berufstätigkeit durchdringen.

1. Der Begriff des Berufs ist von Luther in weiterem Sinne gebraucht als dem, den der gegenwärtige Sprachgebrauch mit ihm verbindet, wenn er ihn auf sämtliche Pflichtverhältnisse in Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Kirche bezog; vielmehr bezeichnet der Beruf vermöge der Arbeitsteilung ein bestimmtes Arbeitsgebiet in der Gesellschaft. Auf einer Verwechselung der bürgerlichen Gesellschaft mit der sittlichen Gemeinschaft (bezw. der Äusserung des natürlichen Selbsterhaltungstriebes und der Betätigung sittlicher Gesinnung) ruhte es, wenn Rothe den Beruf als die sittliche Aufgabe des Einzelnen im Verhältnis zur Gemeinschaft ansah (§ 617) und als den vom Einzelnen zu leistenden bestimmten und spezifischen Beitrag zur Realisierung des Zwecks der Gemeinschaft als solchen bestimmte (§ 275). Die Berufsarbeit kann aber gedankenlos (naturhaft) oder egoistisch ausgeübt werden und bekommt sittlichen Charakter erst durch die Gesinnung, in der sie vollzogen wird. Während nun der theoretischen Identifizierung der individuellen moralischen Aufgabe Rothes mit der Berufsaufgabe die Entfaltung des sittlichen Lebens in Rothes Ethik nicht entsprach, ist die Neigung Ritschls, die Sittlichkeit in Berufstätigkeit aufgehen zu lassen (§ 48. 68), so prinzipiell, dass die Sittlichkeit ihres spezifisch christlichen Charakters beraubt, ja überhaupt in soziale Tätigkeit umgeetzt wird. Die Auffassung des Berufs „als der näheren Norm, welche für jeden das sittengesetzlich notwendige Handeln spezifiziert“ (Ritschl), würde den Berufslosen des sittlichen Cha-

rakters berauben, was schon dadurch vollständig widerlegt wird, dass das Neue Testament den Begriff des (irdischen) Berufs nicht erwähnt: der Berufslose hört nicht auf, sittliche Persönlichkeit zu sein und in der menschlichen Gemeinschaft breite Beziehungen sittlicher Bewährung zu haben. Die Berufstätigkeit ist also nicht die sittliche Tätigkeit selbst, sondern der Halt der geordneten sittlichen Tätigkeit, sie bezeichnet nicht den Inhalt, sondern eine Form der Sittlichkeit. Mit vollem Recht hat also im Gegensatz gegen die alte Orthodoxie, welche in ihrer Lehre von den Ständen die christliche Selbsttätigkeit in engen Berufsgrenzen verkürzte, der Pietismus den spezifisch christlichen Charakter der Liebestätigkeit des Glaubens geltend gemacht, dessen Bewährung in den weltlichen Sphären nicht fehlen, aber noch viel weniger in sie aufgehen soll.

Wenn Rothe neben dem Hauptberuf als allgemein menschlichem den Grundberuf nennt, den jeder in Familie und Kirche haben soll, so fasst er einen richtigen Gedanken in einem mangelhaften Ausdruck. Besser unterscheidet Schleiermacher (S. 676) von dem besondern Beruf den allgemein menschlichen als den der allgemeinen sittlichen Aufgabe gewidmeten. In Anbetracht beider Gesichtspunkte aber ist es unsittlich, über einseitigem Berufseifer die übrigen Pflichtverhältnisse wie die allgemeine Menschenliebe zu vergessen. Niemals darf der Beruf das Offensein für die wichtigsten Lebensinteressen beeinträchtigen, am wenigsten das ganze, ungeteilte Erfülltsein von dem Ewigkeitsberuf, unter dessen herrschendem und durchdringendem Eindruck überhaupt erst die Erfüllung des irdischen religiös-sittlich wertvoll wird. Die Berufstätigkeit ist nicht sittlich, wenn sie gegen die allgemein menschlichen Lebensinteressen abschliesst, sondern wenn sie, sich dem Ganzen eingliedernd, für die Gesamtheit erschliesst, religiös geartet, nicht wenn sie sich in sich befriedigt, sondern von der Erkenntnis durchdrungen ist, dass die Berufstätigkeit zeitlich vergänglich ist und dauernden Wert erst erhält, wenn das Personleben, dem sie angehört, sub specie aeternitatis steht.

Ohne Sinn für die Wirklichkeit ist die Forderung Rothes, dass jeder in seinem Beruf seine höchste Lebensfreude finden müsse und solle, völlig unausführbar in einem Beruf, den die *dira necessitas* aufgenötigt hat, ohne innere Befriedigung zu bieten. Bei einem formalistischen, Geist und Gemüt leer lassenden Beruf (der doch des Lebensunterhalts wegen nicht aufgegeben werden kann), ist es völlig berechtigt, die Erholungszeit zu einer Tätigkeit zu benutzen, welche Freudigkeit gewährt. Aber auch ein der Neigung widersprechender Beruf muss mit voller Kraft in tüchtiger Leistungsfähigkeit ausgefüllt werden.

Wenn jemand mehrere Berufsarten vereinigt, so dürfen die Nebenberufe nur so zur Geltung kommen, dass trotz jener der Hauptberuf voll und ganz ausgefüllt werden kann.



## 2. Die Verschiedenheit der Berufsarten ergibt sich

- a) aus dem Unterschied der Geschlechter,
- b) aus der Erzeugung sinnlicher Güter und ihrem Vertrieb,
- c) aus der Pflege geistiger Güter,
- d) aus der Organisation der Gesellschaft.

a) Die Verschiedenheit der Berufsarten zeigt sich naturhaft begründet im Unterschied der Geschlechter, vermöge dessen dem Weibe seine Aufgabe als Gattin und Mutter in der Familie angewiesen ist, durch welche es sich, wo die Verhältnisse gesund sind, der sozialen Ordnung eingliedert, und dem Manne sein Arbeitsfeld in dem zur Erhaltung der Familie notwendigen Wirken gegeben ist.

Aus der geschlechtlichen Bestimmtheit der Lebensaufgabe des Weibes ergibt sich eine gewisse Berufsgliederung der Menschheit schon in den einfachsten Kulturzuständen.

b) Die für den Bestand der Gesellschaft grundlegenden Berufsarten gehen auf Gewinnung und Erzeugung der sinnlichen Güter, die für die Erhaltung des äusseren Lebens in Betracht kommen, in Ackerbau, Viehzucht, Handwerk und weitergehend in Fabrikbetrieb. Die höhersteigende Kultur vermehrt, verbreitert und verfeinert die Mannigfaltigkeit der Lebensbedürfnisse.

Die Erzeugung von Gütern ergibt auch ihren Austausch. Die Entstehung des Handwerks hat also die Entstehung des Handels im unmittelbaren Gefolge. Und der Handel wirkt wieder anregend auf die produzierenden Berufsarten zurück.

c) Von früh an fordert das geistige Leben zu seiner Befriedigung die Vertretung durch solche, die sich seine Pflege zur Lebensaufgabe machen. Alle geistigen Interessen sind zunächst beschlossen im Religiösen. Bei steigender Kultur sondern sich allmählich Recht, Wissenschaft und Kunst als relativ selbständige Sphären von dem religiösen Gebiet.

d) Eine reichere Entfaltung von Berufsarten entsteht nur im organisierten Gesellschaftsverbande, im Staat, der durch den Schutz des Rechts und der Macht das Kulturleben ermöglicht, welches eine weitverzweigte Teilung der Arbeit fordert.

Aus dem Stand der Besitzenden erwächst die Herrschaft.

Die Herrschaft erzeugt den Beruf der Regierung und der Verteidigung.

Die Verschiedenheit der Berufsarten begründet nicht eine Verschiedenheit des religiös-sittlichen Werts der Persönlichkeit (Gal. 2,28. 1. Kor. 12,13. Röm. 10,12); denn der Unterschied

der sozialen Stellung und Geltung, der von den Berufen untrennbar ist, entspricht nicht dem Unterschied des Charaktergehalts, vielmehr kann der sozial niedriger Stehende dem Höherstehenden an Persönlichkeitswert weit überlegen sein und ist es in sehr vielen Fällen (Matth. 11,25). Verachtung irgend eines sozial notwendigen oder berechtigten Berufs oder irgend eines Menschen auf Grund seines Berufs ist unchristlich.

Unethisches Handeln begründet keinen „Beruf“, sondern nur eine verwerfliche Beschäftigung und Lebensführung; abgesehen aber von solchem Tun, das an und für sich im Widerspruch zur religiös-sittlichen Haltung steht, lässt sich (an und für sich, schlechte Auswüchse und Ausschreitungen ungerechnet) von keinem Beruf, der einer aus der menschlichen Natur erwachsenden Arbeit gewidmet ist, urteilen, dass er unehrlich sei. Denn es gibt kein in der Natur des Menschen angelegtes Talent, dessen Ausbildung nicht berechtigt wäre; wie Schleiermacher (S. 190 f.) festgestellt hat, muss jede der menschlichen Natur wesentliche Form, die sich ethisch begreifen lässt, Organ des göttlichen Geistes werden.

Allerdings ist nicht jeder Stand für die Vollziehung des Ewigkeitsberufs, der dem Christen unbedingt die Hauptsache sein muss, in Betracht der wirklichen Verhältnisse gleich günstig, und darum wird der Gläubige mit Rücksicht auf die Erfahrung manche Berufsarten vermeiden. Aber an sich lässt sich nicht einmal der äquilibristische Beruf, den Schleiermacher ausschloss, verwerfen.

Aus dem Prinzip, dass der Ewigkeitsberuf gerade im zeitlichen Beruf sittlich bewährt werden soll, wie dem, dass prinzipiell alle ethisch begründeten Berufsarten gleich berechtigt sind, folgt die Verwerfung der katholischen Überordnung des geistlichen Berufs über die weltlichen Berufsarten. Ist die Pflichterfüllung in den letzteren gleich sittlich wie im ersteren, so ist die Berufsarbeit des Laien gleich heilig und göttlich wie die des Priesters.

### 3. Die Notwendigkeit des Berufs.

Da nur Arbeit Existenzrecht gibt (2. Thess. 3,10 ff. 1. Thess. 4,11. 5,12), so ist die Einschlagung eines Berufs als eines regelmässigen Arbeitsgebiets, in dem allein tüchtige Leistungen möglich sind, die Grundlage des Existenzrechts. Absichtliche Vermeidung von Berufstätigkeit ist hiernach unsittlich, das Ergreifen eines festen Lebensberufs für jeden Arbeitsfähigen unerlässlich. Unfreiwillige Berufslosigkeit (in der Kindheit, im Alter, auch Krankheit, bei Frauen durch Nichtverheiratung) hebt zwar die Möglichkeit reicher sittlicher Beziehungen nicht auf. Aber wird man auch nicht erst durch den Beruf sittliche Persönlichkeit (zu dieser ist man bestimmt durch die Geburt), so übernimmt man doch durch den Beruf eine feste Arbeitsleistung für das Wohl des

Ganzen; daraus folgt (nicht zwar, dass jeder einen Beruf haben muss, wohl aber), dass jeder die sittliche Verpflichtung fühlen muss, einen bestimmten Beruf zu ergreifen.

Weil der Antike das Verständnis für den sittlichen Wert der Arbeit fehlte, kannte sie auch eine ethische Schätzung des Berufs nicht. Das Neue Testament entfaltet die spezifisch christliche Sittlichkeit, reflektiert daher wenig auf die Berufstätigkeit und hat den Begriff des (irdischen) Berufs überhaupt nicht. Weil es aber die sittliche Wertschätzung der Arbeit hat und die Träger der verschiedensten Berufsarten religiös-sittlich gleichstellt, liegt in den Prinzipien der neutestamentlichen Ethik die Entwurzelung der antiken Gesellschaftsordnung. Jedoch da die antike Ethik (Plato, Aristoteles, Philo) die *vita speculativa* über die *activa* gestellt hatte, und die katholische Moral von der antiken abhängig blieb, konnte unter der Herrschaft des mönchischen Lebensideals der Katholizismus ein ethisches Verständnis des Berufs nicht gewinnen. Soweit indessen im Mönchtum (schon seit Pachomius) die Erkenntnis des sittlichen Werts der Arbeit die einseitige Schätzung der Kontemplation eindämmte, kehrte der Stand heiliger Berufslosigkeit in der Wechselwirkung von Gebet und Arbeit vielfach zu einem Analogon von Berufstätigkeit zurück; die positiven Leistungen, welche das Mönchtum im Dienst von Staat und Kirche vollbracht hat, sind also eigentlich keine Ruhmestitel, sondern ein Beweis der Verfehltheit des anachoretischen Prinzips. Praktisch haben im Mittelalter viele die Unnatur und Scheinheiligkeit des Mönchtums empfunden, das, weit entfernt ein besonderes Gottvertrauen zu erfordern, im Unterschied von den Aufgaben der Berufspflicht eine sorglose Existenz sicherte: theoretisch haben doch nur wenige den Widerspruch der berufsmässigen Berufslosigkeit gegen die ethischen Grundlagen des Evangeliums gesehen. Unter den Vorläufern der Reformation schreitet Wiclif im *liber mandatorum* zu der Erkenntnis fort, dass dem Christen Erfüllung der Pflicht im geordneten Beruf geziemt, und Marsilius von Padua gelangt im *defensor pacis* zu einer Würdigung der bürgerlichen Gesellschaft, welche die Hochschätzung pflichtenloser Beschaulichkeit überschreitet. Aber das positive Verständnis der sittlichen Bedeutung des Berufs, das die mittelalterliche Gesellschaftsordnung überwand, hat doch erst Luther gewonnen, indem er aus dem Grundsatz der Nächstenliebe heraus den Christen hingewiesen sah auf lebendiges Wirken in der Gemeinschaft für die Gemeinschaft, so die prinzipielle Verfehltheit „heiliger“ Berufslosigkeit erkannte und die Einsetzung der Nächstenliebe gerade im geordneten Beruf als dem durch Gott gepriesenen Gebiet sozialer Krafteinsetzung forderte.

#### 4. Die Berufswahl.

Für die Berufswahl sollte der entscheidende Gesichtspunkt der sein, dass die von Gott verliehenen Gaben möglichst für die Gemeinschaft fruchtbar gemacht werden. In der Begabung, sei's natürlicher, sei's geistlicher, liegt als Hinweis auf den irdischen

ein göttlicher Beruf, der namentlich in den höheren Berufsarten die Voraussetzung des weltlichen Berufs bilden sollte, wie das bei Künstlern und Gelehrten sich von selbst ergibt, bei Geistlichen das einzig Normale ist. Am passendsten ist also der Beruf dort gewählt, wo er ganz der individuellen Begabung entspricht. Die Begabung ist aber häufig eine so zusammengesetzte, dass sie die verschiedensten Aussichten eröffnet, ohne der Neigung eine bestimmte Bahn zu zeigen. Und in den meisten Fällen ist die Berufswahl durch die Familienüberlieferung stark eingeschränkt, in vielen Fällen ist eine Wahl unmöglich, weil der Beruf durch Besitz und Stellung der Familie bestimmt ist. Für die Frau ergibt sich in normalen Verhältnissen der Beruf aus dem Geschlecht.

Da der Beruf der Selbsterhaltung dient, ist die Forderung Rothes, dass man sich bei Ergreifung des Berufs nicht irgendwie durch einen selbstsüchtigen Bestimmungsgrund leiten lassen dürfe, sondern lediglich durch Absehen auf den sittlichen Zweck (§ 946), utopisch; aber unsittlich ist die Berufswahl da, wo sie lediglich durch die Selbstsucht eingegeben wird, ohne dass die Neigung der Begabung entspräche, und ohne dass ein Verständnis für die Aufgaben des Berufs innere Hingebung an diese erzeugt. Die amerikanische Neigung, ohne geordneten Beruf diejenige Arbeit aufzugreifen, die am meisten Gewinn zu versprechen scheint, ist das Erzeugnis unter der Macht des Königs Dollar sittlich verschrobener Verhältnisse.

Ein Berufswechsel ist ja an sich keineswegs auszuschliessen, kann vielmehr auf Grund der Erkenntnis, einen verfehlten Weg eingeschlagen zu haben, sittlich notwendig sein; immer aber muss mit ihm die Absicht verbunden sein, ein regelmässiges Arbeitsgebiet einzunehmen. Berufsverfehlung ist nicht selten, oft aber kommt die Einsicht in sie erst, wenn es zur Ergreifung des rechten Berufs zu spät ist. Auch dann will der einmal ergriffene Beruf mit voller Hingebung ausgefüllt sein; und auch in diesem Falle ist der Pflichttreue gute Berufstüchtigkeit erreichbar.

Da der Zwang der Umstände oft einen Beruf aufnötigt, der weder der vorwiegenden Begabung noch der Neigung entspricht, und in dem der Betreffende trotzdem Tüchtiges leisten kann, ist verfehlt Rothes Behauptung, dass durch die der Individualität nicht entsprechende Wahl des Berufs das Verhältnis zur sittlichen Gemeinschaft verrückt werde, und dass es ohne die Selbsterziehung zur Tüchtigkeit für den der Individualität eigentümlich entsprechenden Beruf für keinen eine Selbsterziehung zur Tugend gäbe (§ 940).

### Frauenfrage.

Die Frauenfrage ist nicht bloss eine soziale, sondern eine ethische; denn es handelt sich in ihr nicht nur um die Stellung der Frau in der Gesellschaftsordnung, sondern um ihre Eingliederung in die menschliche



Gemeinschaft überhaupt. Die göttliche Schöpfungsordnung aber weist dem Weibe vermöge seiner Stellung im Geschlechtsleben der Menschheit seinen natürlichen Berufsort in der Familie an. Die Bemühungen der modernen Frauenemanzipation, das Weib in der Berufswahl dem Manne gleichzustellen, begründet mit der Behauptung, dass der gegenwärtige Unterschied der Stellung nur historische Missbildung sei, dass aber völlige Gleichheit aller Individuen natürlich sei, sind prinzipiell unsittlich, wie sie denn in der Tat auch der materialistischen Strömung entwachsen sind, die das liberalistische Prinzip der Gleichmacherei auf ein Gebiet ausdehnte, auf dem es an der Wirklichkeit der menschlichen Natur scheitern muss. Die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne sollte aber mit den Pflichten beginnen statt mit Rechten: aber die allgemeine Wehrpflicht auch auf die Frauen auszudehnen verbietet deren Natur, und mit der Unmöglichkeit gleicher bürgerlichen Pflichten wird auch die Übertragung gleicher politischer Rechte hinfällig, wie denn auch die meisten Staaten diese den Frauen versagen, nur wenige teilweise gewähren. Der Unterschied von Mann und Weib in seiner gegenwärtigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Gestalt ist eben nicht bloss Erzeugnis geschichtlicher Entwicklung, sondern in erster Linie Erzeugnis der Natur. Die leibliche, seelische und geistige Veranlagung der Frau ist eine total andere wie die des Mannes. Und sittliche Aufgabe des Weibes ist, seiner von Gott gegebenen Natur entsprechend die Leistungsfähigkeit im Dienste der Gemeinschaft einzusetzen, wogegen das Nachäffen des Mannes unweiblich und unsittlich ist. Ist dem Weibe durch seine Natur ein für allemal der Beruf als Hausfrau und Mutter angewiesen, also seine Stellung in der Familie gegeben, so sind alle Tendenzen gottwidrig und unsittlich, welche die Frau auf die hohe See des öffentlichen Lebens hinausführen. Mögen die Verhältnisse im einzelnen Fall oder in vielen Fällen dem Weibe seinen eigentlichen Beruf versagen: an dieser Bestimmung des weiblichen Geschlechts vermag kein noch so verranntes abstrakt theoretisches Programm irgend etwas zu ändern. Tatsächlich fallen die Ausschreitungen der Frauenemanzipation auch weniger der weiblichen Exzentrizität zur Last, als der (schon von Rousseau eingeleiteten) theoretischen Verrantheit religiös und ethisch oberflächlicher Männer (Stuart Mill), namentlich sehr jugendlicher, welche ihre Prinzipien in Unkenntnis der physischen und psychischen Eigenart des Weibes verfolgen. Natürlich hat es seit der „Erklärung der Frauenrechte“ durch Olympia de Gouges 1789 an eifrigen Wortführerinnen der Gleichheit von Mann und Weib nicht gefehlt. Gegenwärtig wird sie durch sozialistisch gerichtete Schriftstellerinnen und Wanderrednerinnen der irreligiösen Zeitströmung eingesenkt. Und die materialistische Irreligiosität der Frauenrechtler und Frauenrechtlerinnen lässt die sittlichen Mängel der Bewegung nicht bloss als Ausschreitungen derselben erscheinen, sondern als Zeugnisse ihres Wesens.

Während in England und Nordamerika die Nivellierungstendenz zu einem grossen Teil gesellschaftlich-politisch ist, wie denn die Frauen



in vielen Gebieten gleiches Wahlrecht haben wie die Männer, ist in Deutschland die Frauenfrage vorwiegend wirtschaftlicher Natur, darauf gerichtet, solchen Frauen, die ihren Unterhalt nicht in der Ehe finden, Erwerbsgelegenheiten zu verschaffen, oft nur auf die Bemühung, Ledigen einen Beruf zu erschliessen. Diese Bemühungen sind vielfach rein theoretischer Natur (wie z. B. die Gründungen von Mädchengymnasien nicht einem praktischen Bedürfnis, sondern einzig verkehrten Prinzipien entwachsen sind, wie dadurch bewiesen wird, dass, nachdem sie begründet waren, alle Mittel der Überredung in Bewegung gesetzt werden mussten, um die erforderlichen Schülerinnen zusammenzubringen), entspringen aber zu einem grossen Teil einem wirklichen Notstand, da die Versorgung der Witwen, der Unterhalt der noch nicht verheirateten Mädchen und die Beschäftigung der Ledigbleibenden nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Die Schwierigkeiten erwachsen aber nicht bloss aus dem tatsächlichen Überschuss der Frauen über die Männer, der nach der Statistik in den alten Kulturländern ziemlich gross ist (in Deutschland etwa 1 Million). Die Schwierigkeiten der Wirklichkeit entsprechen durchaus nicht den Zahlen der Statistik, da die meisten ledigen Frauen ganz gut versorgt sind; überdem betrifft der Überschuss der ledigen Frauen zum grössten Teil die Witwen. Die Schwierigkeiten entstehen vorwiegend aus der falschen Erziehung der weiblichen Jugend, die sie für die bescheidene, fleissige Führung eines einfachen Haushalts ungeeignet macht, oder ihnen Abneigung gegen die Stellung des Dienstmädchens, der Haushälterin u. s. w. einflösst und sie veranlasst, nach Glanz zu streben, überhaupt aus der stillen Arbeit in Lebensgenuss hinausdrängt. Es ist z. B. charakteristisch, dass trotz des behaupteten Notstands die Diakonissenhäuser immer noch nicht über übermässigen Andrang zu klagen haben. Merkwürdigerweise schlagen nun die Reformbewegungen eine Bahn ein, die den Notstand noch zu vermehren geeignet ist, nämlich die Bahn der Erweiterung der weiblichen Berufsarten auf Kosten der Zurückdrängung der Männer. Die Folge dieser Bestrebungen ist nicht die, dass denen geholfen wird, die man im Auge hat, nämlich die unverheiratet Bleibenden aus den höheren und mittleren Ständen, sondern vielmehr die, dass aus den unteren Ständen Elemente, die nach einer Erhöhung ihrer sozialen Stellung streben, in die frei werdenden Stellungen hineindrängen. Es handelt sich hier durchweg nicht um das Streben nach höherer Bezahlung, sondern nach Standeshebung und unabhängigerer Stellung. Die Folge dieser Bewegung ist, dass schon gegenwärtig Dienstbotennot herrscht, brauchbare „Stützen“ der Hausfrau und Wirtschaftserinnen selten sind. Und bei wie elender Bezahlung arbeiten viele Buchhalterinnen! Bei voller Unbefriedigtheit in der der weiblichen Natur unsympathischen, aber vornehmeren Arbeit! Und wie wird die Prostitution vermehrt durch den „Beruf“ der „Konfektionseusen“ und „Ladnerinnen“, die von vielen Kaufleuten geradezu auf die Unzucht hingewiesen werden, um den für die Stellung erforderlichen Aufwand bestreiten zu können! So haftet der Bewegung als in sich ungesunder durchweg das Geschick an, das Gegenteil von dem zu

erreichen, was sie vorgibt. Da die Erschliessung männlicher Berufe für Frauen natürlich nur auf Kosten der männlichen Berufsarbeit geschehen kann, so ist die notwendige Folge jener Bewegung, dass es weniger Männern gelingt, zu einer Berufsstellung zu gelangen, und dadurch auch, dass weniger Männer imstande sind, eine Ehe zu schliessen. Schon gegenwärtig ist die Sachlage die, dass viele Männer Weib und Kinder nicht mehr zu ernähren imstande sind, weil sie aus verschiedenen Stellungen durch die billigere Frauenarbeit verdrängt werden. Und das soll vernünftige „Sozialreform“ sein? Bekanntlich wird aber — woran keine Entrüstung darüber etwas ändern wird — Frauenarbeit stets geringer bezahlt, weil die Anforderung der weiblichen Natur an Lebensunterhalt geringer ist als die der männlichen. Gerade weil aus diesem Grunde Frauenarbeit vielfach bevorzugt wird, sollten die Frauenfreunde der Ausnutzung der billigeren weiblichen Arbeitskraft entgegenwirken. Denn diese übt zerstörende Wirkungen auf das Familienleben aus. Die Fabrikarbeit macht die Mädchen ungeeignet zur Erfüllung des Hausfrauenberufs, und die Beschäftigung im kaufmännischen Fach leitet die meisten auf Irrwege. Weit entfernt also, dass es in dieser Hinsicht auf eine Erweiterung der Erwerbstätigkeit der Frauen ankäme, bedarf es vielmehr im Interesse der Erhaltung des Familienlebens der Beschränkung. Gewiesen für das weibliche Geschlecht sind die Berufsarten, die auf den Hausfrauenberuf vorbereiten, in denen das Mädchen an der Versorgung des Haushalts oder der Kinder teilnimmt, die spezifisch weibliche Arbeiten betreffen oder (wie in Kinder-, Kranken- und Armenpflege) der spezifisch weiblichen Begabung, in der das Weib dem Manne überlegen ist, entsprechen. Es gibt auch Berufsarten, in denen die eigentümlich weibliche Geschicklichkeit besonders am Platze ist: es sind das diejenigen, die sich auf den Schmuck des häuslichen Lebens beziehen, z. B. Blumenfabrikation. Und es gibt andere, in denen die weibliche Eigenart etwas Besonderes zu sagen hat: das ist z. B. der Fall in der Malerei und in der Erzählliteratur. Im übrigen dürfte die Frage an der Stelle sein, ob die englische wie die deutsche Literatur nicht schon in viel zu weit gehender Weise effeminiert ist. Und ganz verkehrt ist der Zudrang der Frauen zu solchen Berufsarten, für deren Ausfüllung die physische oder geistige Kraft des Mannes erforderlich ist. Charakteristischerweise begehren darum die Frauenrechtler den Beruf des Handwerkers nicht. Es ist aber sinnlos, Frauenhandwerker nicht zu wollen, Frauenstudium aber zu betreiben; freilich ist die Verfehltheit des Frauenhandwerks beim Fehlen der Körperkraft einleuchtend, während Frauenstudium durch körperliche Schwachheit nicht gehindert wird. Aber die Kraft, die zur Ausfüllung der Berufsarten erforderlich ist, welche das Studium erschliesst, eignet, wie die Erfahrung bewiesen hat, sehr wenigen Frauen. Im Studium übertreffen sie durchweg die jungen Männer an Fleiss und Hingebung. Aber sie sind völlig abhängig von den Worten des Lehrers. Und im Beruf finden sie die Selbständigkeit und Initiative des Mannes nicht. Von hundert studierenden Frauen dürften kaum drei zur Ausfüllung des Berufs kommen, auf

den das Studium vorbereiten soll. Und die Stellung des Geistlichen, des Juristen, des Arzts u. s. w. widerspricht an und für sich dem Wesen der Frau; die in dieser Hinsicht auf Gleichstellung mit dem Manne hinielenden Bestrebungen sind also in sich verfehlt. In einer objektiven Arbeitsleistung sich zu befriedigen, entspricht der Natur des Mannes, widerspricht aber der Natur des Weibes: das Weib, soll es in Arbeit Befriedigung finden, muss diese auf Menschen beziehen, zu denen es Zuneigung hat. Darum wird das Weib nie in einer dem Manne gleichstehenden Berufstätigkeit sich selbst am rechten Platz finden. Die Frauenemanzipation, in der Wurzel irreligiös, weil in Widerspruch zur göttlichen Schöpfungsordnung den Unterschied von Mann und Weib negierend, ungesunden Tendenzen gärender Hyperkultur entsprungen, muss ihrem Wesen nach sozial zersetzend und moralisch auflösend wirken. Berechtigt sind aber die gesunden Bestrebungen hinsichtlich der Reform der Frauenbildung. Und ebenso berechtigt sind die Bemühungen um ökonomische Versorgung der unverheiratet gebliebenen unversorgten Frauen, wie sie von verschiedenen Seiten in gesunder Anerkennung der Verschiedenheit von Mann und Weib in Angriff genommen sind.

Im übrigen liegt der Schwerpunkt der Lösung der Frauenfrage bei der Medizin. Denn durchweg werden mehr Knaben als Mädchen geboren. Es ist der Medizin gelungen, den Frauen bei den Entbindungen meist das Leben zu erhalten. Aber es ist ihr noch nicht gelungen, der ungeheuren Säuglingssterblichkeit zu wehren, von der überwiegend Knaben betroffen werden. Sollte es gelingen, die Knabensterblichkeit einzuschränken, so wäre das numerische Missverhältnis von Männern und Frauen aufgehoben. Es war ferner ein sehr gesunder Gedanke der Heilsarmee, Mädchen in die Kolonien zu schicken, in denen infolge der Auswanderung die Zahl der Männer über die der Frauen weiter überwiegt — ein Gedanke, der längst von den Regierungen hätte aufgenommen sein sollen.

Weibliche Thronfolge ist da angängig, wo die Monarchie wesentlich Verzierung republikanischer Staatseinrichtungen ist, wie in England, und kann unter Umständen, wo es mehr auf Gewährenlassen der vorhandenen Kräfte, als energisches Eingreifen ankommt, von Segen sein, wie das Zeitalter der Elisabeth zeigt. Im übrigen ist ein weibliches Regiment von Unsegen, weil die Frauen nicht aus sachlichen, sondern aus persönlichen Beweggründen handeln, also stets eine Günstlingswirtschaft herbeiführen.

## 5. Die Berufstreue.

Während die Gewissenhaftigkeit, die Ritschl auf die Ausübung des Berufs bezogen hat, dem allgemeinen Pflichtbegriff entspricht, besteht die Berufstreue darin, dass man den Aufgaben seines Berufs mit Eifer, Hingebung, Fleiss, innerem Verständnis und ernstem Streben nach Erreichung der gesteckten Ziele nach-

kommt. Berufstüchtigkeit kann entweder Erzeugnis der Begabung oder der Berufstreue sein; im ersteren Falle ist sie bei völlig unsittlicher Gesinnung möglich (weshalb die Identifizierung der Berufstüchtigkeit mit der Tugend bei Rothe § 939 falsch ist), im zweiten Falle trägt sie sittlichen Charakter. Der Christ sollte an Berufstreue von niemandem übertroffen werden, und mindestens die Berufstüchtigkeit muss er in jedem Falle haben, die auf der Gesinnung und dem Willen beruht, und diese ist oft der natürlichen Begabung an Leistungsfähigkeit und Wirkungskraft überlegen.

Das Aufgehenlassen der Nächstenliebe in den Beruf bei Ritschl gibt das spezifisch Christliche auf; gewinnt man nach ihm im Beruf den Charakter, nach dem man ein Ganzes in seiner Art ist, also das ewige Leben hat, so ist Christentum und Religion überhaupt überflüssig, da Berufstüchtigkeit bei Religionslosigkeit möglich und wirklich ist.

## 6. Beruf und Stand.

Stand und Beruf stehen in engem Zusammenhang miteinander, indem entweder der Stand den Beruf oder der Beruf den Stand ergibt. Auf den älteren Stufen der Kultur überwiegt das erstere, in der Neuzeit das letztere. Die Erstarrung jener Erscheinung zeigen die kastenmässig gegliederten Völker. Die Auflösung aller Standesunterschiede bezweckt der Sozialismus, ohne dieses Ziel je erreichen zu können.

Die Antike kennt keine Berufsgliederung, sondern hat Standesgliederung der Gesellschaft. Die Sklaverei ist kein Beruf, sondern bezeichnet einen Stand; der Unterschied von Herren und Knechten war aber der entscheidende Faktor für die antike Gesellschaftsverfassung. Indem das Christentum den Sklaven religiös-sittlich dem Herrn gleichstellte und den sittlichen Wert der Arbeit durchsetzte, beseitigte es die antike Gliederung der Gesellschaft: es setzte den arbeitenden Stand in seine Rechte ein. Aber auch das Mittelalter hat im wesentlichen Standesgliederung. Indem die katholische Kirche den Klerus zum herrschenden Stand zu erheben suchte und die weltliche Herrschaft von Macht und Besitz anerkannte, schuf sie die Gliederung der Gesellschaft in die bekannten drei Stände. Das Emporkommen der Städte bahnte die Durchbrechung derselben an. Aber erst indem die Reformation den sittlichen Wert des Berufs verstehen lehrte, bahnte sie die Berufsgliederung der Gesellschaft an, die für die Neuzeit charakteristisch ist, obgleich sie sich erst in allmählichem geschichtlichem Gange durchgesetzt hat. Am entscheidendsten für die Durchsetzung der Grundgedanken der Reformation ist die französische Revolution geworden. Gegenwärtig erzeugt in den zivilisierten christlichen Völkern in weitgehender Weise der Beruf den Stand, aber so, dass überall die Berufswahl durch den



Stand der Eltern stark bestimmt ist. Die Wechselwirkung beider Faktoren scheint in der Tat das wünschenswerteste Verhältnis zu sein, in welchem Überlieferung und individuelles Recht, das aristokratische und demokratische Element zu gegenseitiger Durchdringung und Abtönung kommen. Das Überwiegen des demokratischen Faktors ist in Nordamerika von einer entsittlichenden Macht des Geldes begleitet. Das scheinbare Fehlen einer Aristokratie in China gründet die höheren Stellungen auf Examina und versetzt die Praxis in falsche Abhängigkeit von der „Gelehrsamkeit“. Vollendete Durchführung ganz freier Berufswahl wäre nur in einem sozialistischen Staate nach Art des platonischen denkbar. Und gerade der Sozialismus bedeutet wieder die Aufsaugung des Individuums durch das Ganze; an diesem Endpunkt schlägt also der Individualismus in sein gerades Gegenteil um.

Die Mannigfaltigkeit der Berufsarten ergibt von selbst ihre Gliederung, je nach ihrer Bedeutung für die Gesellschaft, erzeugt also Standesunterschiede. Während der Sozialismus alle Standesunterschiede aufgehoben wissen will, erkennt das Christentum diese an und vertritt die religiös-sittliche Gleichwertigkeit aller Menschen vor Gott so, dass bei aller Anerkennung äusserer Rangstufen die innere Gleichheit der Menschenwürde zu Recht kommt.

Die Einteilung der Stände ist gegenwärtig nicht sachlich feststehend, sondern kann theoretisch nach verschiedenen Gesichtspunkten vorgenommen werden. Der Hauptunterschied der Einteilungen liegt darin, ob man den Gesichtspunkt der Berufsarten, welche die alte Ständegliederung aufgelöst haben, oder gewisse traditionelle Standesunterschiede in den Vordergrund stellt.

Die Begriffe Beruf und Stand werden gegenwärtig viel miteinander verwechselt, weil es feststehende Stände im alten Sinne nicht mehr gibt oder die Geltung der früheren Stände der modernen Berufsgliederung der Gesellschaft gewichen ist. Z. B. redet man vom Offiziersstand, Geistlichen-, Beamtenstand, obgleich diese Arbeitsfelder eigentlich Berufsarten sind; weil diese Berufsarten aber die äussere Lebensstellung bestimmen, werden sie als Stände bezeichnet. Die alte Geltung der Grossgrundbesitzer ist verdrängt durch die teilweise Auflösung des grossen Landbesitzes, durch die Stellung der Offiziere vermöge der stehenden Heere, der Beamten vermöge der Bedeutung des Staatslebens und der Grossindustriellen vermöge des Aufschwungs der Industrie. Die Unterschiede von Macht, Rang, Bildung, Besitz und Leistung bestimmen gegenwärtig in bunter Mannigfaltigkeit die Standesstellung.

Ausschlaggebend für die Einteilung der Stände ist die oben gegebene Einteilung der Berufsarten, aber nur so, dass sie mit der historischen Berücksichtigung des geschichtlich Gewordenen kombiniert wird.



a) Den Gesichtspunkt des Berufsinhalts befolgt die Einteilung der Stände in solche, die materiellen, und solche, die geistigen Bedürfnissen dienen, wie die Einteilung nach der Erzeugung von Werten durch Arbeit (also der produktiven Tätigkeit des Arbeiters, Bauern, Handwerkers, Fabrikanten, Künstlers, Gelehrten) oder ihrer Vermittlung (also der reproduktiven Tätigkeit des Händlers, Kaufmanns); aber beide Einteilungen reichen nicht aus, sondern bedürfen der Ergänzung durch die Berufsarten, die dem Schutze jener gewidmet sind, nämlich den Wehrstand und die Regierung.

Daneben lässt sich nun noch ein Stand denken, der weder produktive noch Werte vermittelnde noch stützende Tätigkeit ausübt, sondern nur auf Grund ererbten Besitzes verbraucht, verzehrt; dieses sogenannte „Baronisieren“, das in sich sittlich verwerflich ist, sollte nicht durch staatlichen Schutz gedeckt werden. Denn ererbter Besitz sollte die Berufstätigkeit (z. B. des Grossgrundbesitzes) nicht ausschliessen, die ihn erhält und für die Gemeinschaft fruchtbringend macht.

Auch eine Berufseinteilung, und zwar in Beziehung auf das Staatsleben, ist Stahls Einteilung der Stände in öffentliche (d. h. solche, die dem Gemeinwesen, der ganzen Gesellschaft dienen, also Wehrstand, Beamte, Gelehrte, Geistliche, Lehrer) und private (d. h. die unmittelbar nur Einzelnen dienen, Bauern, Handwerker, Industrielle, Künstler).

b) Eine Standesgliederung ergibt die Abstufung 1. der Fürsten, 2. des grundbesitzenden hohen Adels, 3. der Grossgrundbesitzer, Grossindustriellen, Offiziere, höheren Beamten, hervorragenden Künstler, 4. des Bürgerstandes nebst den gleichstehenden Klassen der niederen Beamten, Grundbesitzer, Lehrer u. s. w., 5. der Arbeiter.

Historischen Wert hat die mittelalterliche Einteilung der Gesellschaft in die drei Stände der Geistlichkeit, des Adels (oder umgekehrt des Adels, der Geistlichkeit) und des Bürger- und Bauernstandes. Die Auflösung dieser Einteilung ist begründet durch die Reformation, welche der Geistlichkeit die Stellung eines besonderen Standes nahm und ihren Anspruch an die erste Stelle in der Standesgliederung auflöste. Der Adel verlor seine führende Stellung dadurch, dass er aufhörte, mit dem Stande der Grossgrundbesitzer identisch zu sein. Die französische Revolution vollzog die Zersetzung der mittelalterlichen Standesgliederung, indem sie zunächst den dritten Stand in seine Rechte einsetzte und dann die Machtstellung des Adels und der Geistlichkeit in Trümmer schlug. Seitdem hat die herrschende Stellung der Geistlichkeit aufgehört zu existieren abgesehen von einzelnen katholischen Ländern, in denen sie Reste der alten Stellung bewahrt hat (Österreich-Ungarn, unter den protestantischen Ländern England) oder die mittelalterliche Position wiederzugewinnen sucht (Belgien, Spanien). Der Adel ist weder ein Beruf noch ein Stand, da Adelige sehr verschiedenen Ständen angehören können, sondern ist im wesentlichen ein Titel geworden. Nur der in altem Grundbesitze fest wurzelnde Adel hat gegenwärtig noch soziale Bedeutung als konservativer Halt in der modernen Freizügigkeit und als Quelle der Verstärkung des Offizierstandes.

Da die historischen drei Stände abgetan sind, ist es sinnlos, den Arbeiterstand als vierten Stand zu bezeichnen. Aber ein besonderer Stand wird derselbe in der Neuzeit durch die Ausdehnung der Fabrik-tätigkeit, die auch demjenigen, der keinen besonderen Beruf erlernt, schnellen Verdienst durch Anstellung zu jeder beliebigen, schnell zu erfassenden Arbeit verspricht. Diese Ausnutzung der individuellen Arbeitskraft ohne individuelle Berufsschulung führt zu Zuständen nach Art der antiken Sklaverei zurück, indem der Arbeiter einen Stand, aber keinen Beruf im eigentlichen Sinne hat. Zwar bleibt dem modernen Arbeiter die freie Verfügung über seine Person und seinen Verdienst; aber die ungeheure Teilung der Arbeit mechanisiert die Leistung des Einzelnen und nimmt ihr das persönlich Befriedigende der Berufsarbeit.

Die Einteilung in Lehrstand, Wehrstand und Nährstand ist nichts als eine wenig glücklich veränderte Umbildung der mittelalterlichen Gliederung der Gesellschaft, in der der Klerus durch den Lehrstand, der Adel durch den Wehrstand ersetzt ist. (Die Behauptung des Bischofs Gerard von Cambrai um 1036 in den *Gesta pontificum Cam.* III, 52: *genus humanum ab initio trifarium divisum esse monstravit in oratoribus, agricultoribus, pugnatoribus*, ist von Hauck unrichtig auf Lehr-, Wehr- und Nährstand gedeutet; sie gibt einfach die mittelalterliche Gesellschaftsgliederung, da die oratores den Klerus bezeichnen, und ist für die Ansprüche des Klerus dadurch charakteristisch, dass die pugnatōres, mit denen jener um die erste Stelle rang, an die dritte Stelle gerückt werden.)

---

§ 102.

**Kultur, Bildung und Humanität.**

Schnaase, *Bildung und Christentum*. Berlin 1861. Hamberger, *Christentum und moderne Kultur*. 1865. Harless, *Das Verhältnis des Christentums zur Kultur*. 2. Auflage. 1866. Conrady, *Kultur und Christentum*. 1868. Scharling, *Humanität und Christentum*. 1874—79. Muff, *Was ist Kultur?* Halle 1880. A. Dorner, *Die Stellung der christlichen Ethik zur Kultur und Humanität*. St. u. Kr. 1893. Hornburg, *Humanität und Christentum*. *Kirchliche Monatsschrift* 1897. Haack, *Christentum und Kultur*. Schwerin 1897. Beyschlag, *Zur deutsch-evangelischen Bildung*. 2. Auflage. Halle 1899. Voigt, *Christentum und Bildung*. Leipzig 1899. Bonhoff, *Christentum und sittlich-soziale Lebensfragen*. Leipzig 1900. Weissenfels, *Die Bildungswirren der Gegenwart*. Berlin 1901. Weber, *Christentum und Kulturfortschritt*. Hamburg 1904.

In Zusammenhang mit dem Ziel, Gemeinde der Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit zu werden, ist der Menschheit die Aufgabe steigender Vergeistigung gestellt; und diese entspricht der Naturbeherrschung. Je mehr die Menschheit die Erde erfüllt und alle Gebiete und Kräfte der Natur sich dienstbar macht

(Gen. 1,28), desto mehr vollzieht sich die Durchgeistung der Welt. Und je mehr die Menschheit sich der blossen Naturhaftigkeit entzieht, indem sie die Natur dem Geist dienstbar macht, desto mehr werden geistige Faktoren wirksam für das Getriebe der menschlichen Gesellschaft. Die Kultur steht demnach in Beziehung zur religiösen Menschheitsaufgabe im ganzen und grossen. Alle Kultur wurzelt deshalb auch in der Religion. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass sich die Kultur einer Epoche von der Religion lostrennen, ja in Gegensatz zu ihr stellen kann. Aber die Geisteskultur kann ihre Lebendigkeit und Kraft nur bewahren auf Grund der religiösen Wurzel, aus der sie erwachsen ist. Und das Christentum, das geistige Kräftigkeit fordert und pflegt, hat ein lebendiges Interesse an der Pflege edler Geisteskultur. Wohin das Christentum kommt, dahin bringt es die christliche Kultur. Und die tiefste und gehaltvollste Form des Christentums, der Protestantismus, fordert zu reifer und selbständiger Erfassung Personen geistiger Durchbildung. Freilich kann das Evangelium jeder Kulturstufe gebracht werden. Aber mit selbsttätiger Kraft das Evangelium in seiner reformatorischen Reinheit zu behaupten (ohne die Leitung fremder Missionare), dazu befähigt nur die Höhe einer Kulturstufe, welche die geistigen Fähigkeiten entwickelt. Kulturarbeit und Kulturpflege ist daher sittliche Tätigkeit.

1. Kultur ist die Ausbildung der menschlichen Seelen- und Geisteskräfte zu einer gewissen Höhe der Naturbeherrschung. Hierbei kann mehr die äussere Kultur in Betracht kommen in bezug auf eine Summe und ein Mass von Fertigkeiten, die Rohstoffe, welche die Natur bietet, zu bearbeiten und die Naturkräfte in den Dienst des Menschen zu stellen, oder die geistige Kultur in bezug auf die psychischen Anlagen und Fähigkeiten, deren Ausbildung zur Erzeugung geistiger Güter befähigt und geistige Interessen nährt und befriedigt. Äussere und innere Kultur gehen Hand in Hand. Es kann aber die äussere Kultur eine nicht geringe Höhe ersteigen, während die innere Kultur unterwertig ist. Denn die Kultur, ursprünglich stets in der Religion wurzelnd, hat verschiedene Bedingungen. Sie haftet, wie die alte Kultur Ägyptens, Babyloniens und Chinas an den Bodenverhältnissen. Sie ist ferner bedingt durch Völkermischungen und Völkerberührungen, wie z. B. die babylonische Kultur nur dadurch entstanden ist, dass semitische Begabung die Kulturleistungen einer unterworfenen turanischen Bevölkerung aufnahm und weiterführte. Sie hängt ferner an der intellektuellen Begabung des betreffenden Volks.

Auf Grund dieser Faktoren bezeichnet die Kultur die Höhe der Entwicklung, welche auf irgend einem Volksgebiet in einer Epoche die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten erreicht. Alle Kultur hat nationales Gepräge. Da aber die Religion der entscheidendste geistige Kulturfaktor ist, so haben die Weltreligionen grosse Kulturgebiete hergestellt, die auch über die nationalen Schranken hinaus Kultureinheiten bilden. Wie es eine islamische Kultur gibt, die sehr verschiedenartige Völker in sich aufnimmt und gleichmacht, so gibt es eine christliche Kultur, nach der die christliche Völkerfamilie nicht nur durch gemeinsame religiöse Lehren, sondern auch durch eine Gleichartigkeit der Lebensbedingungen verbunden ist. Trotzdem behält auch in dieser Kultureinheit die nationale Verschiedenheit ihr Recht. Zur sittlichen Aufgabe gehört die Förderung der nationalen Kultur wie der Menschheitskultur. Christlich sittliche Aufgabe ist die Pflege christlicher Kultur und Gesittung auf dem Grunde christlicher Religiosität. Denn der Einzelne kann sich zwar die Kulturgüter der christlichen Welt aneignen ohne christliche Gesinnung. Aber die geistige Kultur bedarf der Tragkraft religiöser Überzeugung. Und die christliche Kultur als Gesamtmacht besteht nur auf Grund des Christentums und würde nach Zerstörung des Christentums einer neuen Barbarei weichen müssen.

Kulturarbeit und Kulturpflege kann in irreligiösem und unsittlichem Geist vollzogen werden. Gegen solche Bestrebungen gilt, dass die höchsten Ergebnisse äusserer Kultur den Mangel an innerer Kultur nie ersetzen können. Man kann alle Güter der äusseren Kultur haben und beherrschen und dabei innerlich ein Barbar sein. Wahre Geisteskultur aber fordert sittliche Durchbildung, und diese gibt es nur auf Grund religiöser Geschlossenheit des Charakters. Das Schlagwort einer „Kultur ohne Christentum“ kann in der Heimat, wo die Kultur vom Christentum getragen wird, seine Hohlheit verhüllen: auf dem Boden der Heidenwelt hat es stets den Bankerott erlebt.

Die Gesittung bezeichnet den Kulturzustand eines Volkes unter dem Gesichtspunkt, dass unter der Einwirkung geistiger, besonders religiös-sittlicher Faktoren die ungezügelter Entfesselung wilder Roheit eingedämmt ist durch die herrschende Macht von Ideen, welche die Barbarei niederhalten. Von Gesittung kann man daher nur reden bei einem gewissen Mass geistiger Kultur. Trotz äusserer Kultur haben die Indianer Mittelamerikas und Perus aus sich nie Gesittung erreicht.

Bei Ägyptern und Babyloniern ist die geistige Kultur gegen die äussere weit zurückgeblieben und musste es, weil die ägyptische wie die



babylonische Religion die Kultur in bestimmten Grenzen festhielt. Trotz aller Tätigkeit für die Handelsvermittlung der Kulturgüter des Morgenlands und des Abendlands sind die Phöniker innerlich Barbaren geblieben. Und ebenso sind die Türken trotz der Teilnahme an der vorderasiatischen Kultur bis heute Barbaren. Und sie bleiben es, auch wenn man ihnen Eisenbahnen, elektrisches Licht, Telegraphen und Telephone bringt, solange sie im Islam beharren. Denn dem Islam gilt der Koran als absolut, unübertrefflich und unüberschreitbar; er hält daher seine Glieder geistig auf der Stufe desselben fest, und nur in Berührung mit abendländischer Kultur können vorübergehend Mohamedaner (wie die spanischen) diese Stufe überschreiten, ohne dass eine solche Ausnahme an der Regel irgend etwas änderte. Die innerliche Kultur war eben stets entscheidend bestimmt durch die Religion. An dieser Tatsache scheitern die modernen Versuche, unsere Kultur einerseits der antiken Literatur, andererseits den Naturwissenschaften zuzuschreiben. Die Fortwirkungen der Antike sollen gewiss nicht unterschätzt werden. Aber die Wissenschaft hat sich ihr längst entwunden, und die Kunst ist bemüht, sich ihr zu entwenden. Die antike Literatur bestimmt nicht den Inhalt unserer Kultur, sondern ist wesentlich formales Bildungsmittel und als solches weder unerlässlich noch unersetzlich, wie denn auch die Schulreformbestrebungen dasselbe mehr zurückzudrängen suchen. Ebenso sollen die Leistungen der Naturwissenschaften nicht unterschätzt werden. Aber ihre Errungenschaften dienen lediglich der äusseren Kultur; und soweit sie den Materialismus begünstigt haben, haben sie dazu mitgewirkt, den wertvollsten Gehalt unserer christlichen Kultur zu untergraben. Unsere Zivilisation ist wesentlich christlich. Ohne den Entwicklungsgang der Kulturgeschichte (seit Babylon her) zu verkennen, ohne die Errungenschaften der Antike ausser Auge zu setzen, die Begabung der arischen Rasse ausser Ansatz zu lassen, auch ohne die doch nur durch christliche Geistesklärung ermöglichte Arbeit der modernen Wissenschaft zu gering einzuschätzen, darf man sich doch auch nicht gegen die Tatsache der Erfahrung verschliessen, dass, wer nicht an den religiösen Wurzeln unserer Kultur direkt oder indirekt Anteil hat, der inneren Kulturlosigkeit verfällt, die heraustritt, sowie der Betreffende die Heimat verlässt und kulturlose Gebiete betritt. Unsere Afrika-Reisenden und Afrika-Kaufleute haben zum grossen Teil die Neger an Roheit und Bosheit übertroffen. „So schlecht wie ein Weissler“, ist bei Schwarzen in manchen Gegenden Sprichwort geworden. Eisenbahnen und Telegraphen u. s. w. mögen das Bild unserer äusseren Kultur bestimmen, machen aber keinen Menschen zum Kulturgenossen. Sondern trotz der äusseren Kulturverhältnisse und trotz des geselligen Kulturschliffs hat jeder Mensch kraft des ursprünglichen Naturanteils an allen Leidenschaften in sich ein Stück vom Barbaren, wenn nicht gar ein Stück vom Raubtier. Diese Naturanlage wird gebändigt allein durch die christliche Religion, aber sie wird eingedämmt und niedergehalten durch die Kultur. Und darum ist die Kultur für das Christentum wertvoll. Wohin das Christentum kommt, pflanzt es die in ihm liegende



Gesittung; und auch wo es nicht direkt christliche Gesinnung erzeugt, sucht es seine Kultur zu pflanzen, wie es überall sich darin eine weitere Wirkungssphäre gibt, indem es durch seinen Einfluss einen geistigen Umbildungsprozess einleitet.

Aber weltliche Kultur ist keine Vorläuferin oder Bahnbrecherin der Mission. Dagegen die Mission pflanzt allein haltbare und dauerhafte Kultur.

Allerdings kann auf manchen Gebieten weltliche Kulturarbeit dem Christentume vorzuarbeiten scheinen. Aber Aufgabe der heidnischen Götter bedeutet noch nicht Annahme des Christentums. Kulturaufklärung steht oft genug der Mission im Wege. Das neuere Japan sucht sich die europäische Kultur ohne das Christentum anzueignen. Aber trotz aller Nachäffungen des Abendlandes bleibt bei Besitz einzelner Kulturgüter im ganzen und grossen die innere Barbarei. Die geistige Kultur der Christenheit kann man sich nicht aneignen ohne ihre Basis, die Bibel. Martensen: „Die echt humane Bildung ist allein die vom Sittlichen und Sittlich-Religiösen bestimmte und beseelte Kultur.“

So zeigt denn auch die Verbreitung europäischer Kultur ohne das Christentum im allgemeinen höchst unerfreuliche Erscheinungen. Der Asiat und Afrikaner, der an europäischer Kultur Anteil gewinnt, übertrifft bei Verbindung dieser mit religiöser Unbildung durchweg an sittlicher Verworfenheit die Stammesgenossen wie die Europäer. Innere Ungebrochenheit heidnischer Natur mit äusserlichem Kulturschliff erzeugt die ethisch traurigste und widerwärtigste Menschenklasse.

2. Die Wirkung des allgemeinen Standes von Kultur und Gesittung auf das geistige Leben der Individuen, welche sich ihren wesentlichen Inhalt oder Ertrag zu eigen zu machen und zu einheitlicher persönlicher Gestaltung zu verarbeiten suchen, bezeichnet man als Bildung. Sehr oft wird schon ein gewisser Wissensumfang, dessen Mass strittig ist, als Bildung genommen. Nicht aber schon das Wissensquantum ergibt sie, sondern notwendig gehört zu ihr die Entfaltung der seelischen Kräfte; und entscheidend ist die Verarbeitung der Kulturschätze zu einheitlicher Beherrschung in einem Personleben, welches die Kenntnisse der Berufsaufgabe und sozialen Stellung dienstbar macht. Bildung ist hiernach diejenige Verfassung des geistigen Lebens, nach der man allen wesentlichen Elementen unserer Kultur vermöge Unterricht und Erziehung lebendiges Interesse und aufgeschlossenenes Verständnis entgegenbringt und die für das Gesamtleben wichtigen Kulturfaktoren derartig beherrscht, dass man in der Gesellschaft die Kraft der Person ungehindert einzusetzen imstande ist.

Ungebildet ist derjenige, der, weil er wichtigen Elementen der Kultur verständnislos gegenübersteht, am geistigen Gesamtleben nicht teilzunehmen imstande ist.

Natürlich ist es unmöglich, alle Gebiete des Wissens und Könnens gleichmässig und gründlich zu beherrschen; das ist auch gar nicht Aufgabe. Die oberflächlichste Bildung hat der, der nichts ordentlich weiss, weil er von allem etwas weiss. Vielmehr fordert die Berufsbegründung spezielle Vertiefung in bestimmter Richtung. So kann die Bildung nach besondern Seiten hin entwickelt werden: es gibt literarische, musikalische, wissenschaftliche Bildung u. s. w. Aber eine lediglich einseitige Fachbildung macht nicht den Gebildeten. Sondern gebildet im eigentlichen Sinne ist nur, wer für das gesamte Kulturleben ein auf Unterricht und Erziehung gegründetes Verständnis hat. Vom Gebildeten erwartet man nicht, dass er in jedem Gebiet die Sachkenntnis des Fachmanns hat oder zu haben vorgibt, sondern nur, dass ihm nicht wichtige Gebiete des geistigen Lebens gänzlich verschlossen sind.

In bezug auf die Bildung ist nun die Kirche in der widerspruchsvollen Lage, dass sie, eben weil die volle und reife Aneignung ihres geistigen Inhalts die gründlichste Ausbildung der menschlichen Geisteskräfte fordert, die Verbreitung und Vertiefung der Bildung möglichst fördern muss, und dass andererseits die Erfahrung zeigt, wie die Bildung in vielen die religiöse Gesinnung nicht vertieft, sondern entleert.

Die Bildung entfernt veraltete Vorurteile, zerbricht die Fesseln des Traditionalismus, entlastet von seelischen Hemmnissen, gibt freieren Überblick und Bewegungsfähigkeit. Aber die Bildung gibt oft auch die satte Selbstzufriedenheit (Jer. 9,22), die über den Geistesbesitz des Wissens, der Literaturinteressen oder der Kunstinteressen weiter keine seelischen oder geistigen Bedürfnisse zu haben glaubt. Vermöge der Mannigfaltigkeit der Interessen, mit der die Bildung das Seelenleben ausfüllt, hat sie häufig eine gegen das Familienleben gleichgültig machende, religiös verflachende, moralisch abstumpfende Wirkung. So machte schon in der Zeit Christi und der Apostel Bildung viele für das Evangelium unempfänglich (Matth. 11,27. 1. Kor. 1,26 f.). Und in neuerer Zeit ist das unter der Nachwirkung der Aufklärung und unter dem Einfluss der Naturwissenschaften in verstärktem Masse der Fall. Oberflächlicher Kulturseligkeit gilt die Religion als niederes Palliativ des Bildungsbedürfnisses. („Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion!“)

Darum aber, weil die Bildung bei vielen religiös aushöhlende Wirkung hat, kann die Kirche die Förderung derselben nicht aufgeben. Denn die Bildung steht nicht als solche im Gegensatz zur Religion. Und als geistige Gesamtmacht dient sie der Klärung des religiösen Bewusstseins. Die Kirche hat nur ein Interesse,

der Halbbildung entgegenzuwirken, die am meisten der Religion entgegengesetzt ist, weil sie gehaltlose Charakterlosigkeit und verworrene Zerfahrenheit begünstigt.

Die katholische Kirche, die in religiösen Dingen ihre Glieder zu individueller Urteilslosigkeit verurteilt, hat Schulen nur unter dem Gesichtspunkt gepflegt, gute Katholiken heranzubilden. In der Gegenwart begünstigt sie, abgesehen von der notwendigen Vorbildung des Klerus, streng klerikal geleitete Schulen, sucht aber im übrigen einer zu selbständigem Denken befähigenden Volksbildung möglichst entgegenzuwirken. In den eigentlich katholischen Ländern erwehrt man sich des allgemeinen Schulzwangs wie der Ausdehnung der Schulpflichtjahre.

Bei uns besteht die Gefahr der Verwechslung von Erziehung und Vielwisserei, der Überlastung der Volksschule mit Wissenschaft und der Fortsetzung des Volksschulunterrichts in Fortbildungsschulen, die an allem Möglichen nippen lassen, ohne rechtes Wissen zu geben. Die Volkshochschulen sind traurige Zwittergebilde dieses in verkehrter Richtung sich bewegenden Bildungsstrebens. Und der Gesamtzug der Zeit liegt in der Verstärkung der Richtung auf diese oberflächliche Halbbildung.

Wichtiger als die Bildung im allgemeinen Sinne ist die Gemüts- und Charakterbildung. So wertvoll Verbreiterung und Vertiefung der Bildung für ein Volk im ganzen und grossen ist, kommt es doch für die Wohlfahrt der Nation hauptsächlich darauf an, vermöge der Kräftigung der Religion und Moralität echte Gemüts- und Charakterbildung zu pflegen.

Um die Spannung zwischen Bildung und Religion zu heben, hat man einen Begriff von Bildung aufzustellen versucht, in den man Religion und Sittlichkeit aufnahm (Muff, Bettex). Ein ebenso bequemes wie vergebliches Verfahren! Als wenn die Schwierigkeiten der Wirklichkeit sich durch Worte lösen liessen! Es ist doch einmal Tatsache, dass recht viele Leute sehr gebildet und dabei sehr irreligiös sind.

Aber Bildung im allgemeinen Sinne und Charakterbildung ist etwas sehr Verschiedenes. Mit der Bildung verbindet sich häufig Verworrenheit der Weltanschauung, Zerfahrenheit der Lebensansicht, moralische Zerflossenheit. Echte Charakterbildung bei innerlich geschlossener Einheit des Seelenlebens gedeiht unter religiöser Klarheit in einfachen Verhältnissen oft mehr als in der sogenannten „guten Gesellschaft“, deren Glieder oft nicht bloss schlecht, sondern geradezu verworfen sind. Mancher Bauer, manchem „Gebildeten“ vermöge der Geschlossenheit der Weltanschauung, der Lebensansicht und der Charakterbildung weit überlegen, ist als „Mensch“ sehr viel mehr wert als der auf ihn herabsehende Held der Salonbildung. In den einfachen Individualitäten, die ohne Unnatur und Unwahrheit die Einheitlichkeit religiös-sittlicher Durchbildung haben, ruht die moralische Kraft des Volks. Ebensowenig, wie

die Ausdehnung der Genusssucht auf die breiten Volksmassen Aufgabe gesunder Volkswirtschaft ist, liegt im Interesse der Nation die Verbreitung einer Vielwisserei, die oberflächlich bleiben muss, aber den Wahn, alles zu verstehen, und damit die Neigung, über alles abzusprechen, verbreitet.

Zeitalter gesteigertster Kultur sind in der Regel Zeiten sittlichen Verfalls und nationalen Niedergangs. Überkultur steht stets in Wechselwirkung mit innerer Auflösung. Die Nation verjüngt sich physisch, geistig und religiös-sittlich stets aus dem Landvolk, das von der Kultur nicht die Unnatur aufgenommen, sondern sich mit einfacher Religiosität gesunde Natürlichkeit gewahrt hat. Eine vernünftige innere Volksleitung muss darum trotz aller Kulturböhe bestrebt sein, in den Volksschichten, welche die Grundlage des sozialen Stufenbaues bilden, einfache Natürlichkeit zu erhalten. Raffinierter Luxus und üppige Schwelgerei, in weiten Kreisen verbreitet, verweichlichen ein Volk und ziehen es herunter. Wenn aber hohler Wissensdünkel und verfeinerte Genusssucht das Landvolk durchsetzt, so ergreift das Verderben das Mark der Nation.

Treitschke, Politik. I, 10: „Einen bedingten Fortschritt kann man erkennen in der expansiven Zivilisation; der einzelne Mensch aber wird mit den Fortschritten der Kultur nicht sittlicher. Die Bestie regt sich ebensogut im Kulturmenschen wie im Barbaren.“ I, 51: „Es ist grundfalsch, wenn man die geistige Bildung als das Wesentliche in der Geschichte ansieht und überhaupt als das, worauf das eigentliche Glück des Menschen beruht. Welch ungeheuerliche Behauptung, die Frauen für weniger glücklich erklären zu wollen als die Männer! Steht denn der Gelehrte darum, weil er gelehrt ist, schon höher als der Arbeiter? Ich selber habe diesen Gelehrtendünkel nicht, und wahrhaft grosse Männer haben ihn nie gehabt. Ich habe immer grosse Verehrung gefühlt vor den schlichten Tugenden des armen Mannes. Denn das Glück des Lebens ist zu suchen nicht in geistiger Bildung, sondern in den Gütern des Gemüts, die jedem zugänglich sind, in der Kraft der Liebe und des ruhigen Gewissens; sie sind dem Kleinen wie dem Grossen gegeben.“

3. Humanität ist kein fester Begriff, sondern eine fließende Bezeichnung, unter der sehr Verschiedenes verstanden wird (vgl. § 69). Im Gebiet der Kultur bezeichnet die Humanität eine Erscheinung des geistigen Lebens, welche nur die Christenheit besitzt, und zwar vermöge des Zusammenhangs der christlichen Geistesbildung mit der Antike. Vermöge desselben gibt sich als „Humanität“ eine Geistesrichtung, die zwar auf dem Boden des Christentums entstanden ist, aber ihm gegenüber in Anlehnung an die Antike Selbständigkeit beansprucht, ja in einer gewissen Spannung mit ihm steht, oft in Gegensatz zu ihm tritt. Dieser Gegensatz ist lediglich der Ausdruck der natürlichen Gesinnung,

die sich von der Religion emanzipiert, indem sie zugleich die geistigen Güter der christlichen Kultur geniessen will mit einer Undankbarkeit, welche die Wirkungskraft des Christentums verleugnet; und diesen Gegensatz muss die Kirche natürlich bekämpfen. Inhaltlich aber steht das Humane so wenig im Gegensatz zum Christlichen, dass vielmehr allein die Christenheit wahre Humanität im Sinne edler und echter Geistesbildung erzeugt hat und allein das Christentum fortwährend echte Humanität im Sinne reinen, hohen Menschentums erzeugt.

Die Spannung der Humanität gegen das Christentum, vorbereitet durch die Stellungnahme von Philosophen wie Celsus, Mark Aurel u. a. und durch den Wettbewerb des Neupythagoreismus und Neuplatonismus, trat im 4. Jahrhundert ein, weil sich die heidnische Bildung in die Kirche übertrug; ihr hervorragender Vertreter war Julian der Abtrünnige.

Als selbständige geistige Macht erhob sich die Humanität auf dem Boden der Christenheit im Humanismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Hatte er gegenüber der geistigen Universalherrschaft der katholischen Kirche das gute Recht der Selbständigkeit von Kunst und Wissenschaft zu vertreten, so erstrebte er doch auch in Italien die Selbständigkeit des rein Menschlichen in sich, grossenteils in Loslösung vom Christentum. „Humanitärer“ Bestrebungen im modernen Sinne entbehrte der italienische Humanismus völlig, war sogar gegenüber den Massen recht inhuman. In Emanzipation von der Kirche suchte er für die Gebildeten der Renaissance ungehemmte Entfaltung des rein Menschlichen, in Anlehnung an die Antike freie Ausbildung der geistigen Fähigkeiten und Interessen. Sittliches Gepräge hatte das Humanitätsideal der Renaissance im allgemeinen nicht. In Deutschland aber, wo Humanisten religiös-ethische Erneuerungstendenzen befolgten, kann man nicht von einem Humanitätsideal, sondern nur von Humanitätsbestrebungen reden.

Auch die Humanität, wie sie in der klassischen Periode der deutschen Literatur ihre Pflege fand, hatte zum Inhalt die volle Ausbildung des echt und wahrhaft Menschlichen mit Anlehnung an die Antike in Loslösung von der Kirche. Dieser Humanität fehlte das moralische Moment nicht ganz, sondern zur vollkommenen Durchbildung des rein und edel Menschlichen wurde, wenn man darüber reflektierte, auch der sittliche Faktor gerechnet. Aber diesen selbständigte man meist mit Absehen von der Religion. Das Humanitätsideal dieser Periode lag ausserhalb der Kirche und erstrebte mittelst Kunst und Literatur die Hinaufführung des Menschen zur geistigen Höhe vollkommener Entfaltung seiner Gaben und Kräfte, deren freie Betätigung durch keinen staatlichen und kirchlichen Zwang gehindert werden sollte.

Seitdem bezeichnet Humanität vielen eine Richtung des geistigen Lebens, welche in der antiken Literatur die eigentlichen Quellen der



Bildung sieht und in Selbständigkeit gegen die Kirche in der Teilnahme an der Gesamtkultur der Zeit und einer abgeflachten Durchschnittsmoral die Darstellung schönen, selbstzufriedenen Menschentums erstrebt oder zu besitzen glaubt. Martensen hat die Macht und Bedeutung dieser Richtung überschätzt, indem er seine Ethik in Wechselwirkung mit ihr gesetzt hat. Sie muss schon in der Masse an Nimbus einbüßen, als die frühere Überschätzung des Altertums zurücktritt. Noch mehr wirkt dem Humanitätsideal das Durchdringen der Erkenntnis entgegen, dass die Humanität ihrem Wesen nach Bildungsamanzipation vom Christentum auf dem Boden des Christentums ist.

Nach Eucken (Wahrheitsgehalt der Religion. S. 223) „blieb die Idee eines innern Zusammenhangs der Menschheit leer und flach, solange sie nicht in einer neuen Welt, einer Welt selbständigen Geisteslebens gegründet war und daraus einen lebendigen Inhalt aufnahm; jene freischwebende Humanität, die mancher unklare Kopf als einen vollgültigen Ersatz für die Religion preist, wird, wirklich auf sich selbst gestellt, unvermeidlich ein leeres Schlagwort, eine hohle Phrase, die einen leidlichen Schein nur erschleicht bei gedankenloser Idealisierung des Erfahrungszustandes. Zugleich erhält die Gesinnung der Humanität jenen weichlichen, sentimental, krankhaften Zug, der notwendig den Widerspruch herausfordert. Nur als ein Glied einer neuen Welt und mit dem Inhalt dieser Welt, nicht als ein blosses Naturwesen hat der Mensch den Wert, den ihm die Idee der Humanität zuerkennt.“

4. Erhebt sich geistige Kultur auf äusserer Kultur und wird sie innerlich fundiert durch die Religion, so bildet sie sich durch in Technik, Kunst, Poesie und Wissenschaft. Bildung, sich erhebend über dem Elementarwissen, wird gewonnen in der Aneignung von Poesie, Kunst und Wissenschaft in Wechselwirkung mit der Erziehung. Kunst (mit Einschluss der Dichtkunst) und Wissenschaft sind also die konstitutiven Faktoren der Bildung.

In Kunst und Wissenschaft setzt sich der von Gott den Menschen eingesenkte Trieb nach Aneignung der Natur durch. In der Wissenschaft sucht sich der Mensch der Welt geistig zu bemächtigen, in der Kunst trägt er seinen Geist in die Natur hinein. Während er in der Wissenschaft die Welt sich geistig aneignet, durchdringt er in der Kunst das sinnliche Element mit dem Leben des Geistes. Um Anbildung der Natur an den Menschengeist handelt es sich dort wie hier. Während aber wie in der Technik, so auch in der Wissenschaft Naturbeherrschung erstrebt oder ausgeübt wird, handelt es sich in der Kunst um Selbstdurchsetzung des Geistes in der Natur.

Man pflegt von Kunst und Wissenschaft im Unterschied von den Elementen der äusseren Kultur zu sagen, dass sie nicht dem Nutzen dienen, sondern ihren Wert in sich selbst tragen. Ursprünglich aber

diente die Übung der Kunst und der Anbau der Wissenschaft lediglich dem Nutzen. Die Ägypter sind nie instande gewesen, Kunst und Wissenschaft um ihrer selbst willen zu pflegen, sondern haben sie nur getrieben in praktischem Interesse.

Erst mit steigender Kultur gewinnen Kunst und Wissenschaft selbständige Bedeutung. So haben die Griechen seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. angefangen, Kunstwerke nicht bloss in bezug auf einen bestimmten praktischen Zweck zu schaffen, sondern die Kunst um ihrer selbst willen zu pflegen. Ja, darin besteht das Kennzeichen höherer Kultur, dass Kunst und Wissenschaft, abgesehen von ihrem direkten Nutzen, Schätzung erfahren. Und gerade in solcher Schätzung bringen sie dem nationalen Leben tiefgehende Bereicherung: je weniger sie auf den blossen Nutzen hin angesehen werden, desto mehr nützen sie.

Kunst und Wissenschaft eignen nicht bloss denen, die an ihnen mitarbeiten, sondern sind Universalgut der Nation. Und zwar reicht der Einfluss der Wissenschaft viel weiter als der der Kunst. Vermittelt der reproduktiven Künste und des Kunstgewerbes dringt ja freilich der Einfluss der Kunst bis in das entlegenste Dorf, doch oft nur in sehr entstellter Form. Aber vermittelt der Volksschule und des Buchdrucks, der Zeitungen und des öffentlichen Verkehrs reicht die Wirkung der Wissenschaft bis in die letzte Hütte, auf fast unmerklichen Wegen mitarbeitend an der Vorstellungswelt jedes Einzelnen.

Kunst und Wissenschaft sind früher höchst mangelhaft unter dem sogen. Lehrstand behandelt.

---

### § 103.

#### **Die Kunst.**

Pfannschmidt, Kunst und Sittlichkeit. Evang. Kircheng. 1900. Schneider, Kunst und Sittengesetz. Christl. Welt. 1900. Schöpff, Die Kunst und das Sittliche. Stuttgart 1900. Thode, Kunst, Religion und Kultur. Heid. 1901. Trümpelmann, Der sittliche Beruf der Kunst. Deutsch-evang. Blätter 1901. Fischer, Einiges über Kunst u. Sittlichkeit. Christl. Welt 1901. Reich, Kunst und Moral. Weimar 1901. Hunzinger, Brennende Fragen im Licht der Ewigkeit. Heft 1. Schwerin 1902. Böhme, Religion und Kunst. Prot. Monatsh. 1902. V. Schultze, Kunst und Kirche. Realenc. 11. B. L. 1902.

Das Bedürfnis des Menschen, den Inhalt des seelischen Lebens aus sich herauszustellen, sich zu veranschaulichen und zu verdeutlichen, erzeugt im darstellenden Handeln die Kunst, die als naturnotwendiges Produkt des menschlichen Geistes ihre Berechtigung in sich selbst trägt, als mit der göttlichen Schöpfungsordnung gegeben. Das evangelische Christentum erkennt die Kunst als eine in sich selbständige Sphäre des Geisteslebens

an und erstrebt ihre Durchdringung mit christlichem Geist und Sinn.

Kunst im allgemeinen bezeichnet jede gesteigerte Fähigkeit des Könnens, die besondere Geschicklichkeit in der Ausübung irgend einer Fertigkeit, Kunst im eigentlichen engern Sinne bezeichnet die Schaffung von Gebilden der Phantasie in äusserer Form, in denen die Wiedergabe des innern Lebens dieses zur Anschauung bringt und dem Anschauenden Wohlgefallen oder ästhetischen Genuss darbietet. Von den freien Künsten, die diesen bezwecken, unterscheiden sich die unfreien durch Verfolgung praktischer Zwecke, also durch Vermischung mit dem Handwerk, nämlich Baukunst und Kunstgewerbe.

1. Der im Menschen angelegte Trieb, sich den Gehalt seines Innenlebens zu vergegenständlichen, erzeugt einerseits vermöge des Verstandes durch die Denktätigkeit die Wissenschaft, andererseits vermöge der Phantasie durch das darstellende Handeln die Kunst.

Die Phantasie gestaltet das, was das Seelenleben erfüllt, zu Gebilden, die das Innere verkörpern, indem das unmittelbare Selbstbewusstsein oder das Gefühl sich seinen eigenen Inhalt zu verdeutlichen strebt und den Willen in Bewegung setzt, die Bilder der Phantasie in sinnlicher Form zu gestalten, also die innere Anschauung in äussere zu übertragen. Von der unmittelbaren Darstellung des Innenlebens in Gebärde, Ton, Haltung u. s. w. unterscheidet sich das darstellende Handeln durch die Tendenz, in der Projizierung der Innenwelt in äussere Gebilde, die es aussprechen, den Gehalt des Bewusstseins auf einen möglichst zutreffenden Ausdruck zu bringen, von dem freien Walten der Phantasie in wechselnd vorüberziehenden Bildern durch die Bemühung des Willens, ein Gesamtbild in der Wiedergabe äusserer Erscheinungsform festzuhalten.

Weder Tiefe des Gefühls noch Umfang der Phantasie macht schon den Künstler, sondern besonders das Können, die Fähigkeit, dem Bild der Phantasie die entsprechende Form zu geben. Nicht also der Gehalt von Gefühl und Phantasie erzeugt schon die Kunst, sondern entscheidend ist Gestaltungstrieb und Formsinn.

Der bekannte Satz, eigentlicher Gegenstand der Kunst sei stets der Mensch, ist richtig, wenn er auf das Innenleben des Menschen, die ganze Welt seiner Empfindungen, Gefühle, Triebe, Anschauungen, Vorstellungen bezogen wird.

Als sinnliche Darstellungsmittel hat der Mensch einerseits den eigenen Laut, als Wort oder als Ton, andererseits den äusseren Stoff, soweit er sich zu Gebilden gestalten lässt; vermöge derselben erzeugt er einerseits Dichtkunst und Tonkunst, andererseits die bildenden Künste: Baukunst, Bildhauerei, Malerei. Weil das Wort das umfassende und

einzig sachgemässe Darstellungsmittel des geistigen Lebens ist, steht unter allen als die eigentlich geistige Kunst die Poesie am höchsten und wird daher wohl auch als eigenes für sich abgetrenntes Gebiet von der Kunst unterschieden; sie bietet einen zutreffenden Massstab der Kulturhöhe eines Volks (unter weltlichem Gesichtspunkt). Da der Ton die sinnliche Grundlage des Worts und ohne Wort nur unartikulierter Laut ist, ist die Musik ausserstande, das seelische oder geistige Leben als solches auszusprechen; aber wie das Wort seinen bestimmten Klang durch die Art des Tons erhält, kann die Musik das Wort der Poesie illustrieren, verdeutlichen, auslegen, lebendig machen: die gesündeste Stellung der Musik bleibt daher stets die im Dienst der Poesie, überhaupt als Begleiterscheinung der Sprache zum Zweck der Verstärkung des Ausdrucks. Natürlich kann die Musik auch ohne das Wort Tongebilde schaffen; da sie aber als solche eine stumme Kunst ist, muss sie sich dann auf die blosse Spiegelung von Empfindungen und Stimmungen beschränken oder sie muss das Wort als stillschweigende Voraussetzung nehmen (wie die Programmmusik tut, die die instrumentalen Ausdrucksmittel mit den in ihnen vorausgesetzten Worten verwechselt). Die Bildhauerei hat nie die Aufgabe, nur den Leib des Menschen nachzubilden, sondern immer die, ihn als Organ der Seele darzustellen; hat auch sie das Seelenleben des Menschen auszusprechen, so ist es ihr unbenommen, Anschauungsbildern oder Vorstellungen Gestalt zu geben. Die höchststehende unter den bildenden Künsten ist die Malerei, weil sie vermöge Zeichnung, Farbe und Perspektive (neben der Poesie) über die weitgehendsten (sinnlichen) Darstellungsmittel verfügt und daher die umfassendste Fähigkeit hat, die Mannigfaltigkeit des Menschenlebens zum Ausdruck zu bringen; da sie das Seelische nur in sinnlicher Form darstellen kann, tritt sie hinsichtlich des Ausdrucks des Geistes weit hinter die Poesie zurück, aber hinsichtlich der Anschauung der Aussenwelt kann sie von ihr (mögen einzelne wie Lord Byron noch so grossartige Naturschilderungen gegeben haben) nie erreicht werden.

2. Ist die Kunst als darstellendes Handeln Vergegenständlichung des menschlichen Lebensinhalts für die Anschauung, so entspricht sie ihrem Begriff nur insoweit, als sie die Wirklichkeit des Innenlebens auf einen zutreffenden, dem ästhetischen Sinn verständlichen, dem Geschmack zugänglichen Ausdruck bringt. Das erste Erfordernis der Kunst ist also:

a) Wahrheit.

Gesund ist die Kunst nur dann, wenn sie frei von Schablone, Manier, Zopf das Geistesleben ihrer Zeit ausspricht in der gerade ihr gemässen und verständlichen Formensprache; volles und ganzes Wurzeln in den die Zeit bewegenden Mächten und selbständige Kräftigkeit der Ausdrucksweise sind konstitutiv für die Gesundheit der Kunst; sie krankt in der Masse, als sie in einer

trüben Romantik oder einem phraseologischen Klassizismus stecken bleibt, wird unverständlich und wirkungslos.

Realismus und Idealismus bezeichnen keinen Gegensatz. Die berechtigte Forderung des Realismus besteht darin, negativ, dass nicht unter dem Titel des Schönen oder des Idealen gewisse konventionelle Kunstformen von relativem Wert und bedingter Geltung zu allgemeinen Gesetzen erhoben werden, positiv, dass der Künstler mit offenem Auge die Wirklichkeit erfasse und in eigenartiger und selbständiger Formensprache wiedergebe. Die berechtigte Forderung des Idealismus ist die, negativ, dass die Wirklichkeit nicht mit Hässlichkeit und Gemeinheit verwechselt werde, positiv, dass aus der Wirklichkeit des Menschenlebens dargestellt werde, was darstellenswert ist, und in einer Weise, dass ästhetisches Wohlgefallen und reine Freude geweckt werde. Da jedes Kunstwerk eine gewisse Stimmung hervorruft und durch Weckung derselben Einfluss ausübt, wirkt ungesunder Realismus verrohend und herunterziehend, ungesunder Idealismus abstumpfend und geisttötend.

Namentlich die im engeren Sinne religiöse Kunst ist noch mit einem Übermass konventioneller Schablone belastet, die den Titel des Idealismus am wenigsten verdient. Diese aber schadet der Religiosität, da sie die religiöse Vorstellungswelt ausser Zusammenhang mit der Wirklichkeit setzt. In der verschwommenen Phantasterei gemachten Himmelsglanzes verliert sich ein solcher Traditionalismus in die Nebel der Romantik, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts manchen der „Nazarener“ in den Katholizismus führten. Protestantische Kunst (wie sie Lessing wollte) sollte sich von den Formen des Mittelalters losmachen, von der Traumwelt des Katholizismus freihalten und den gesunden Boden der Wirklichkeit suchen.

Ist die Aufgabe der Kunst als des darstellenden Handelns die, das Innenleben auszusprechen, so fordert sie die Wahrheit, dass der Künstler darstellt, was er selber empfindet, glaubt, denkt, will.

Die Kunst der Ägypter, Babylonier und Griechen war gesund und echt, weil sie adäquater Ausdruck der Empfindungen und Vorstellungen war und das Volksleben zutreffend widerspiegelte. Ein christlicher Künstler, der in anderem als rein historischem Interesse eine Isis, eine Istar, einen Apollo bildet, ist unwahr, weil er wesenlose Schemen bildet, deren Inhalt er nicht glaubt, ohne ein Volksleben hinter sich zu haben, dessen Überzeugungen sie entsprächen. Die Kunst des Rokoko ist darum, weil ihre Welt keine wirkliche ist, zum grossen Teil eine Lüge. Und selbst die Kunst eines Thorwaldsen ist in ihrer Grundrichtung unwahr, weil sie einzig romantisch ist als Erzeugnis künstlicher Selbstzurückschraubung in eine längstvergangene Zeit.

Der Künstler soll nicht aus gemachter Begeisterung für eine frühere Epoche, sondern aus der wirklichen, echten Be-



geisterung seiner Zeit heraus (die immerhin an eine als mustergültig angesehene frühere anknüpfen mag) darstellen, was seine Zeit bewegt, durch das, was er selber empfindet, glaubt, will; was er nicht mit Herz und Überzeugung darstellt, ist unwahr und darum entweder wirkungslos oder gar schädlich. Der Wert der Leistungen eines Künstlers bestimmt sich darnach, wie weit er es versteht, den tiefsten und besten Lebensgehalt einer Nation aus persönlichem Empfinden heraus auf den vollendetsten allgemein verständlichen Ausdruck zu bringen.

Wenn Schleiermacher und Rothe der Benutzung heidnischer Mythologien und der Wahl der aus ihr entlehnten Stoffe das Wort reden, so erklärt sich das aus ihrer Zeit. Die Neuzeit scheidet mit gesundem Sinne mehr und mehr solche Unwahrheit aus. Erscheinungen wie A. Feuerbach und Böcklin zeigen, wie das klassische Altertum vermöge der humanistischen Gymnasialbildung immer von neuem die Phantasie der Künstler anregt, aber die Vergegenständlichung wird hier wie bei vielen andern Malern historisch. Dagegen die unwahre Verwendung des Mythologischen zum symbolischen Ausdruck eigenen Empfindens ist glücklicherweise mehr und mehr im Schwinden begriffen.

So wichtig Kunstakademien für die Schulung künstlerischer Kräfte sind, droht ihnen doch ausnahmslos das Verkommen in formalistischem Klassizismus oder Traditionalismus. Durch sie werden die Augen oft ganz entwöhnt, die Wirklichkeit zu sehen. Die gesunde Fortbewegung künstlerischen Fortschritts vollzieht sich durch die Individualitäten, die der gemachten Kunst gegenüber den Mut der Wahrheit haben. Jeder Aufschwung der Kunst vollzieht sich in der Rückwendung von akademischer Erstarrung und konventioneller Schablone zur Natur.

Verfehlt aber ist die Richtung, welche die Wahrheit der Kunst im knechtischen Kopieren der äusseren Natur sieht. Die Wirklichkeit, die der Künstler darstellen soll, ist das menschliche Seelenleben.

Die Landschaft, wie sie ist, aufnehmen ist Handwerk des Photographen, der Künstler malt die Landschaft, wie man sie sieht. Darin besteht die künstlerische Wahrheit, dass die Wirklichkeit des Innenlebens ungeschminkt auf einen zutreffenden Ausdruck gebracht wird; wahrhaft grosse Künstler sind nur diejenigen, denen diese Wahrheit eignet.

Mit der Wahrheit hängt

b) die Volkstümlichkeit aufs engste zusammen. Eine Kunst, der Wahrheit und Gesundheit fehlt, muss unverständlich bleiben und kann, wenn sie doch Aufnahme findet, nur Verwirrung anrichten. Echte Kunst muss eine dem Volk verständliche Sprache reden und so volkstümlich und national werden.

In dem Masse, wie die Kunst fremdländischen oder kosmopolitischen Zug hat, schneidet sie sich die Wurzeln ab; in dem Masse, wie sie nur aus humanistischen Neigungen herauswächst, hält sie sich in der Abstraktion, bleibt in den engeren Kreisen der humanistisch Gebildeten und entzieht sich dem Verständnis des Volks. Ebenso wie das eindringende römische Recht die gesunde Entwicklung des deutschen Rechts erdrückt hat, hat auch die Kunst des klassischen Altertums die nationale Entwicklung deutscher Kunst ertötet; ebenso wie das römische Recht dem Deutschen einen Gewinn an Gedankenklarheit und Folgerichtigkeit gebracht hat, hat auch das klassische Altertum deutschem Kunstsinn reiche Anregung schöner Formensprache gegeben. Aber die Aufgabe der Kunst besteht nie im Nachäffen; sondern die reichen Anregungen der Kunstgeschichte müssen mit selbständigem Geist und Sinn aufgenommen werden, damit die gegenwärtigen Künstler das nationale Leben, dessen Sprecher sie sind, mit derselben Kraft vertreten, mit der die antiken das ihre auszusprechen verstanden haben. Der echte Künstler muss in der Gegenwart leben und in der Heimat wurzeln.

### 3. Zweck der Kunst.

Erwächst die Kunst aus dem Bedürfnis des Menschen, sich seinen eigenen Lebensinhalt zu vergegenständlichen, so entspricht sie dem Zweck, dem innern Anschauungsbilde eine klar umrissene äussere Form zu geben, den Inhalt der Anschauung zu verdeutlichen und durch Hervorrufung der Stimmung, die dem Bilde entspricht, die Befriedigung zu wecken, die in der Bejahung des eigenen Lebensinhalts gefunden wird. Die Kunst ist also nicht, wie häufig behauptet wird, zwecklos; sie hat den Zweck, das unbestimmte Phantasiebild für die äussere Anschauung zu fixieren, es so festzuhalten und dauernd zu vergegenwärtigen. Durch diese Festlegung der Anschauung wird die Gesinnung, die sie verkörpert, genährt, die ihr entsprechende Stimmung angeregt, die Vorstellung gestaltet. Die Verdeutlichung des Phantasiebildes bedeutet zugleich Fortführung und Weiterbildung. Einem bestimmten Lebensgehalt entwachsend, wirken Kunstwerke als Verkörperer desselben fördernd für denselben. Nationale Denkmäler z. B. als Erzeugnisse der Vaterlandsliebe sind redende Vertreter und Festiger derselben. Weil jede Darstellung eines Gegenstandes an und für sich seine Vertretung ist, hat die Kunst, soweit sie sich nicht durch Inhaltslosigkeit und Geistlosigkeit zur Nichtigkeit verurteilt, ihre Wirkungen. Es gibt ja allerdings auch rein symptomatische Kunst, die nur gewisse Neigungen, Strömungen, Strebungen verrät, ohne Einfluss zu gewinnen. Im eigentlichen Sinne aber gibt es schlechte Kunst, die durch Ge-

staltung und Festlegung niederen Gehalts Hohlheit, Seichtigkeit, Oberflächlichkeit, wenn nicht gar Gemeinheit und Roheit begünstigt, also herunterzieht, und hohe, ideale Kunst, die durch Gestaltung und Festlegung edelsten Geistesgehalts diesen verbreitet, hohe Interessen pflegt und so in die Höhe zieht. Dichter und Künstler sind nicht die geistigen Schöpfer des Bildungsgehalts eines Volks, sondern nur die gestaltenden Formgeber desselben, die die Arbeit der Religionsstifter und Priester, der Philosophen und Gelehrten schon voraussetzen. Aber als solche, die den wertvollen geistigen Inhalt des Volks auf allgemein-verständlichen Ausdruck bringen, geben sie ihm weitgehende Verbreitung und Geltung. So gewinnt das darstellende Handeln auch verbreitenden Charakter dadurch, dass gute Darstellung wertvollen Lebensinhalts durch sich Geltendmachung und Weiterführung desselben ist.

#### 4. Kunst und Sittlichkeit.

Hinsichtlich der oft aufgeworfenen Frage nach einer sittlichen Abzweckung der Kunst ist nach dem Dargelegten zu urteilen, dass die Kunst direkt moralische Zwecke nicht verfolgt. Unter dem Gesichtspunkt, dass sie dem Dienst der Gemeinschaft bestimmt ist, ist sie allerdings eine moralische Macht; aber an und für sich ist das Lebenswerk des Künstlers dem moralischen Gesichtspunkt nicht mehr unterstellt wie jede andere Berufsaufgabe.

Aber es ist zu unterscheiden der Zweck und die tatsächliche Wirkung. Ist der Zweck der Kunst, durch Aussprechen eines wertvollen Lebensinhalts das geistige Leben zu gestalten, zu verschönern und zu bereichern, und hat sie die Wirkung, durch Formung der Anschauungen und Erweckung von Stimmungen der Vorstellungswelt eine bestimmte Richtung zu geben und die Gesinnung anzuregen, so ist sie imstande das Gemüt herunterzuziehen wie zu erheben und hat darum, da allem Handeln ein sittliches Ziel gesteckt ist, indirekt das sittliche Ziel, reinigend und in die Höhe ziehend zu wirken. Ist die Kunst dazu imstande, so muss — auch ohne direkte sittliche Abzweckung der Kunst — der Künstler diese Wirkung sittlich erzielen wollen.

Faktisch sind die sittlichen Wirkungen der Kunst weder so weitreichend noch so tiefgehend, wie trübe Romantik annahm; weit übertrieben sind sie von Rothe (§ 1097), der meinte, indem sie sich vom Gefühl aus an das Gefühl wende, dessen Entwicklung der des Verstandes so weit vorseile, greife sie in ihren Wirkungen viel weiter und tiefer als die Wissenschaft, ganz vornehmlich für die sittliche Bildung

des Volks in seiner Totalität sei sie ein unberechenbar wichtiges Moment, da die grosse Mehrheit in den niederen Schichten der Gesellschaft eine durchgreifende sittliche Bildung ihres Selbstbewusstseins nur als Bildung ihrer Empfindung, nicht als Bildung ihres Verstandes empfangen könne; ja, er versteigt sich zu der Behauptung, was von sittlich bildenden Einflüssen in den höheren Abteilungen der Gesellschaft auf dem Wege der Wissenschaft an den Einzelnen gelange, könne in den tieferliegenden Regionen nur durch die Kunst an ihn gebracht werden. Als ob die Wissenschaft den höheren Schichten der Gesellschaft wirklich sittlich reinigende und erhebende Einflüsse zuführte, und als ob die niederen Schichten diese wirklich durch die Kunst empfangen! Die Kunst wandelt ja vielfach noch Bahnen, die dem Volk unverständlich sind. Und übrigens sind die sogenannten niederen Schichten den höheren meist selbst an sittlicher Verstandesbildung überlegen; denn in moralischer Hinsicht empfangen die höheren wie die niederen Schichten die gleiche sittliche Bildung auf religiösem Wege; was aber auf anderem Wege den höher Gebildeten zukommt, wirkt in der Regel mehr entsittlichend und immer zerstreuernd. Die Auffassung Rothes entspricht durchaus nicht dem Standpunkt des Protestantismus, sondern dem des Katholizismus, der die Bilder als die Bibel der Einfältigen benutzt und die Masse des Volks auf dem niederen Standpunkt der sinnlichen Anschauung in Unmündigkeit festhält und festhalten will. Bei diesem katholischen Bilderdienst wirkt die Kunst aber nicht ethisch befreiend und erhebend, sondern als Magd ästhetischer Religionsrichtung zur Versinnlichung der Frömmigkeit.

Die Kunst ist keine Moralpredigerin, aber sie vertritt das sittlich Gute, wenn der Künstler in reinem Sinne edles Menschentum darstellt. Diese sittliche Bedeutung der Kunst tritt besonders dadurch ins Licht, dass es religiös und sittlich auflösende Kunst gibt. Daraus ergibt sich dem Künstler von sittlicher Gesinnung und namentlich dem von religiöser Lebenshaltung die Regel, nicht nur schädigende Wirkungen zu vermeiden, sondern reinigende zu erstreben. Die echte wahre Kunst hat etwas Geist und Gemüt Reinigendes und Erhebendes, weil sie vom Gemeinen und Niedrigen ablenkt und auf einen wertvollen Inhalt hinwendet. Allerdings kann die Kunst so das Interesse aufsaugen, dass für den wichtigsten Lebensinhalt nichts übrig bleibt; aber die Erhebung des Lebensschmucks zum Lebensinhalt ist nicht die Schuld des Lebensschmucks, sondern der persönlichen Haltlosigkeit, die Haupt- und Nebensachen nicht unterscheidet. Die Kunst bietet Freude, Erquickung, Erholung und Genuss und hat darum auch im Christenleben Berechtigung, um dem Eindringen des Trauergeistes, des starren Ernstes, der Verknöcherung, der harten freudlosen Pflichterfüllung entgegenzuwirken. Gegenüber der ge-

legentlich drückenden Last des Berufslebens oder der versäuern-  
den Wirkung trüber Verhältnisse oder der Eintönigkeit gleich-  
mässiger Arbeit bietet die Kunst das wohltuende und erfrischende  
Gegengewicht seelischer Entlastung und Befreiung. Der einfach  
Gewöhnte findet dasselbe in der Regel genugsam in der religiösen  
Erhebung. Aber je grösser und mannigfaltiger die geistigen  
Bedürfnisse sind, desto mehr wird auch die Kunst die erwünschte  
Begleiterin der Arbeit und als solche ist sie religiös und sittlich  
berechtigt.

Die Kunst ist ein Moment der Bildung, ohne dass die Kultur,  
welcher die Kunst entspricht, gerade sehr hochliegend zu sein braucht,  
und ohne dass jeder an ihr in gleicher Weise Anteil zu nehmen brauchte.  
In dem Masse, wie bei uns die Bildung auch die niederen Schichten  
der Gesellschaft durchdringt, nehmen sie auch teil an der Kunst.

Das katholische Volk, das sich an den Bildern seiner Kirchen er-  
freut, hat im Anschauen seiner Bilder weniger eigentlichen Kunstgenuss,  
mehr scheinbare religiöse Erhebung; ästhetischer und religiöser Eindruck  
verschlingen sich zu einem Genuss, der weder rein ästhetisch noch rein  
religiös ist, der aber Herz und Phantasie sehr in Anspruch nehmen kann.

Der Genuss, den die Kunst bietet, ist ästhetischer Natur.  
Nicht direkt, sondern nur indirekt kann der ästhetische Genuss  
auch moralische Wirkungen zur Folge haben. Aber direkt hat  
die Kunst weder einen religiösen noch einen moralischen Erfolg,  
weil sie nicht imstande ist, auf den Willen zu wirken; sondern  
nur durch die Vermittelung des ästhetischen Genusses, der in  
der Beschäftigung von Phantasie und Gemüt geboten wird, kann  
die religiöse und sittliche Haltung beeinflusst werden.

Die Behauptung, dass die Musik „erbaue“, kann nur von solchen  
ausgesprochen werden, die nicht imstande sind, ästhetische und religiöse  
Eindrücke zu unterscheiden, weil ihre Religiosität auf mangelhafter  
ästhetischer Stufe stehen geblieben ist. Aber vermöge des Zusammen-  
hangs von Phantasie und Willen kann das, was durch Kunsteindrücke  
Anschauungsgehalt wird, Lebensmoment werden, also die religiös-sitt-  
liche Lebensrichtung bestimmen, wie z. B. romantische Kunstschwärmerei  
Leute wie Schadow, Overbeck, Achenbach u. a. dem Katholizismus (als  
einer ästhetisch verunreinigten Form der Frömmigkeit) zugeführt hat.

## 5. Sittliche Haltung.

Ist die Kunst auch nicht eine Magd der Moral, so ist doch  
die Moral die Gebieterin des Künstlers in dem Sinne, dass er  
auch als Künstler sittliche Persönlichkeit sein soll. Ist er aber  
das, so muss er wissen, dass der Mensch, den er darzutellen hat,  
ein sittliches Wesen ist. Kein Künstler, der es wirklich ist, kann



den sittlichen Gehalt des Menschenlebens ignorieren. Unwillkürlich demnach muss der Künstler erraten, ob ihn religiöse und sittliche Gesinnung beseelt oder nicht.

Die verschiedenen Zweige der Kunst stehen dem Ausdruck des religiösen und sittlichen Bewusstseins näher oder ferner. Die im engeren Sinne religiöse Kunst in Musik, Malerei und Bildnerei fordert Ausübung mit religiöser Gesinnung, wie denn die Bildung einer Statue, eines Gemäldes oder eines Tonwerks im Gebiet des Heiligen einen inneren Widerspruch ergibt, wenn profaner Sinn das Heilige darzustellen sich vermisst. Die biblischen Gemälde von Rubens und Paolo Veronese, die geistlichen Tondichtungen Liszts leiden an diesem inneren Widerspruch.

In der Dichtkunst wird die didaktische Poesie sich meist mit der Moral berühren und daher oft sittliche Lebensregeln aufstellen; aber sie bezeichnet eben auch den Übergang in die Prosa. Aber auch ohne direkte moralische Abzweckung kann die höchste Kunstform, die es gibt, die dramatische Poesie das unwillkürliche Verraten religiös-sittlicher Lebensanschauung gar nicht vermeiden. Denn der Dramatiker hat die Entwicklung der Charaktere darzustellen, die, auch rein psychologisch behandelt, stets eine sittliche Seite hat, er ist infolgedessen auch gezwungen, seine sittliche Lebensanschauung wie seine religiöse Vorstellung von der Verkettung menschlicher Ereignisse blosszulegen; so ist der Dramatiker Vertreter einer Weltanschauung und Willensrichtung. Auch der Epiker, der menschliche Zustände und Verhältnisse schildert, muss eine sittliche oder unsittliche Lebenshaltung verraten.

Unausbleiblich muss der Dichter auch das Böse schildern; täte er es nicht, so brächte er nicht die wirkliche Welt zur Anschauung, sondern eine geträumte. Aber es kommt darauf an, wie er sie schildert. Spielt er die Emanzipation des Fleisches oder das angebliche Recht der Natur oder die Ungebundenheit der Genialität oder den Herrenegoismus des Kraftmenschen oder die Durchschnittsehrbarkeit des guten Herzens oder das heidnische Menschentum gegen die Moral aus, so handelt er unsittlich und irreligiös und bietet dem Volk eine Auffassung menschlicher Lebenshaltung, die moralisch vergiftend und religiös zersetzend wirken muss. Es gibt eine dämonische Kunst, die sinnbestrickend Sinnlichkeit entfesselt, ja eine satanische, die mit dem Zauber verführerischer Schönheit die Entfesselung niederer Triebe begünstigt.

Ist also auch die Kunst nicht eine Dienerin der Moral, so soll doch der Künstler als religiös-sittliche Persönlichkeit ein Vertreter von Religion und Sittlichkeit sein. Will er das mit bewusster Abhängigkeit von Gott, so kann er durch die Weihe der Kunst zum Propheten des menschlich Höchsten und Reinsten werden, wie es Dante, Milton, Dürer, J. S. Bach geworden sind.

Freilich kann kein Künstler die Schwäche der Menschennatur verleugnen, wie Steinhausen gesagt hat; „In der Seele eines Kunstwerks, wie eines Menschen, liegt ein tiefes Schweigen, wie ein sündnaturhafter

Zwang, den zu lösen kein Mensch vermag!“ aber er braucht nicht zum Dienst der Gemeinheit herabzusinken.

## 6. Bedingtheit der Kunst.

Bedeutet die Kunst Darstellung des geistigen Lebens eines Volks, so ergibt sich daraus, dass sie keinen neuen religiösen oder sittlichen oder wissenschaftlichen Inhalt bringen und keine Fortschritte der Menschheit bewirken kann, sondern nur den durch Religion, Philosophie, Wissenschaft und äussere Kultur erworbenen Lebensgehalt ausspricht. Selbst der Dichter ist immer nur der Sprecher seiner Zeit; in der Weiterbildung des geistigen Besitzes wird er zum Philosophen (Goethe). Eben als darstellendes Handeln ist die Kunst in sich unfrei, das getreueste Spiegelbild ihrer Zeit sowohl in ihrer Grösse und Kraft wie in ihrer Schwäche und Beschränktheit.

Diese Gebundenheit der Kunst hindert natürlich nicht, dass der Künstler mit tatsächlicher Unfreiheit das gärendste Kraftgefühl ungebundener Genialität verbindet, indem er nicht merkt, dass die Ideen seiner Zeit in ihm gären.

In der Regel spiegelt daher Blüte der Kunst nationale Blüte wider, entweder so, dass sie die grösste Kraftentfaltung begleitet oder den Aufschwung bezeichnet oder die gewonnene Höhe feiert.

Im alten Hellas stand die Blüte von Kunst und Poesie in geistiger Einheit mit der nationalen und politischen Grösse, im alten Rom war sie das Ergebnis staatlicher Machtstellung. Cervantes, Calderon, Lope de Vega spiegeln die einzige Zeit, in der Spanien Weltmacht war, die Zeit der Kontrareformation, ebenso wie Velasquez und Murillo. Die Grösse der holländischen Malerei entspricht dem Aufschwung Hollands im Kampf mit der Kontrareformation. Moliere, Racine u. a. bezeichnen die Höhe der französischen Machtstellung. Shakspeare beleuchtet den Aufschwung der englischen Nation, die sich auf dem Grunde der Reformation zur Weltmacht erhob. Die deutsche klassische Literatur der Neuzeit wird zukünftig in Einheit mit der nationalen Erhebung des 19. Jahrhunderts geschehen werden; ein Dichterstürm wie Goethe bewies nicht, dass die Deutschen nur ein Volk von Dichtern und Denkern seien, sondern dass sie die Stellung einer Weltmacht in Anspruch nahmen.

Jede Kunst trägt den Zug a) der Zeit, b) der Nation, c) besonders der Religion, der sie erwächst.

a) Die Kunst Ägyptens und Babylons, die Kunst der Griechen und Römer, die Kunst des katholischen Mittelalters und der durch den Geist des Protestantismus bestimmten Neuzeit bilden

eine zusammenhängende Kunstgeschichte, deren verschiedene Epochen eine ungemein bewegte Mannigfaltigkeit zeigen. Jede derselben hat ihre besondere charakteristische Formensprache. Und jede Zeit hat das Recht, die ihren geistigen Bestrebungen entsprechende Formensprache zu finden und zu brauchen. Die Kunstgeschichte soll lehren, aber nicht knechten.

Die von den Künstlern der jüngeren Nazarener-Richtung vertretene Einseitigkeit, als wenn das Heil der religiösen Malerei in der Nachahmung der Francesco Francia und der verwandten italienischen Maler des 15. Jahrhunderts liege, ist ebenso pedantisch wie die, dass sie in der Nachahmung der Deutschen des 15. und 16. Jahrhunderts liege. Das Heil der religiösen Malerei liegt immer in der Wahrheit und nie in der Nachäffung.

b) Alle echte Kunst ist national. Die Kunst der Japaner und Chinesen trägt ein so bestimmt nationales Gepräge, wie es die der Ägypter, Assyrer und Griechen trug. Allerdings haben die Hellenen an die Kunstformen Ägyptens und Babylons angeknüpft, aber in selbständiger Ergreifung des Fremden eine durchaus griechische Kunst geschaffen. Ganz italienisch ist die Kunst der Renaissance, durchaus deutsch die vlämische und holländische Kunst wie die der alten oberdeutschen Malerschulen.

Der nationalitätslose Zug, der vielen neueren deutschen Kunst-erzeugnissen eigen ist, ist freilich national als Zeugnis eines Fehlers unseres Volkstums, verurteilt sie aber zur Minderwertigkeit. Die klassizistischen Erzeugnisse vieler spanischer Maler sind verschollen, die echt nationalen Leistungen eines Murillo und Velasquez sind geblieben.

Das Romanentum scheint zu künstlerischer Formgebung veranlagter zu sein wie zu geistiger Produktivität, das Germanentum umgekehrt. Zweifellos wurzelt die Kunst in Italien viel natürlicher im Volksboden wie in Deutschland, während man dort den Ernst und die Gewissenhaftigkeit des deutschen Wissens- und Wahrheitstriebes vergeblich suchen würde. Aber in derselben Nation wechselt die Geistesrichtung: produktive Geistestätigkeit und darstellendes Handeln kann Hand in Hand gehen oder sich ablösen.

Der semitische Geist ist durchweg mehr aneinanderreihend als organisch entfaltend, mehr die Subjektivität aussprechend als die objektive Welt beobachtend: er erzeugt daher wohl lyrische und didaktische Poesie, aber weder Drama noch Epos; er ist beanlagt für Musik, aber nicht für höhere Leistungen der bildenden Kunst; er bevorzugt in der Architektur mosaikartige Dekoration, bringt es aber nicht zu grossartig einheitlicher Raumwirkung. Der Islam hat Malerei und Bildnerei verpönt.

Die Bilderpracht der Apokalypse ist semitisch unkünstlerisch.

Jesu Lehre hat in semitischer Darstellungsform eine organische Einheitlichkeit, die ganz unsemitisch ist: wie haben seine Gleichnisse die Kunst befruchtet!

c) Da stets die religiöse Stellung das Gemüt des Menschen am tiefsten und entscheidendsten bewegt, so spricht die Kunst als darstellendes Handeln überall die Beschaffenheit der Religiosität aus. Dass in der Religion die Wurzel der Kunst liegt, ist nicht zufällig, sondern naturnotwendig, da die Religion schon vor Ausbildung der äusseren Kultur und der Wissenschaft den geistigen Lebensinhalt ausmachte, das darstellende Handeln also in der ältesten Zeit gar nicht anders als religiös sein konnte. Nach der Entfaltung des Staatslebens und in dem Masse der sich steigernden Kultur musste die Kunst aber den Prozess der ganzen geistigen Entwicklung widerspiegeln, nämlich sowohl die Bedingtheit des Lebens durch die religiösen Ideen verraten wie die Selbständigkeit der Sphären, die gegenüber der Religion ein Eigenleben beanspruchen, aussprechen.

Trotz unübertroffener und unübertrefflicher Vollendung der Form entbehren die griechisch-römischen Bildwerke der Wärme des Gemüts und der Kraft sittlichen Sinnes. Die auf dem Boden der Christenheit erwachsene Kunst unterscheidet sich scharf von der antiken. Der Unterschied christlicher und griechischer Kunst ist damit gegeben, dass die christliche Religion ethischen Charakter trägt, die griechische Religion ästhetisch war. Der Kunst des Griechentums fehlt darum der ethische Gehalt; sie stellt schönes Menschentum dar, zum grossen Teil apotheosiert, aber ohne sittliche Kraft, sie dringt vor bis zur Darstellung wildbewegter Leidenschaft (z. B. in den Pergamenen), sogar bis zur Darstellung der *καλοκαγαθία*, aber nicht bis zur Darstellung sittlicher Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung. Die Züge ernster Busse, edler Gefühlswärme, religiös-sittlicher Weihe, innerlicher Gottesgemeinschaft fehlen der griechischen trotz aller Formvollendung, weil sie der griechischen Religion fehlten, und stellen erst der christlichen Kunst völlig neue Aufgaben. Mag die griechische Bildnerei technisch betrachtet das Höchste erreicht haben, was sich überhaupt erreichen lässt, so reicht sie doch inhaltlich an die christliche Kunst nicht entfernt heran, weil sie die Probleme der Darstellung des Innenlebens, die das Christentum erst stellte, noch nicht hatte. Das Christentum hat mit der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesu Christo, die eine aus Gott erneuerte Menschheit schuf, eine neue Geisteswelt geschaffen, welche die aus der Vermischung des Gottes- und Weltbewusstseins ent-

sprungene Götterwelt stürzte, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die das Griechentum in vergötterten Menschen oder vermenschlichten Göttern angeschaut hatte, löste und die Gottheit als übersinnlich von der Kunst ausschloss, dafür aber für die Auffassung des durch Christum in die wahre, vollendete Gottesgemeinschaft versetzten Menschen der Poesie, der Musik und den bildenden Künsten völlig neue Aufgaben stellte. So hat erst das Christentum der Kunst ethischen Gehalt und Charakter eingehaucht.

Die griechische Religion als animistisch-polytheistische vermischte Endliches und Unendliches: das Jenseits erscheint in diesseitig greifbarer Form, die Götter werden in Menschengestalt angeschaut. Dadurch stellen sich der Kunst scheinbar hohe Aufgaben, und doch wird die Kunst in ihrem Wesen deterioriert, wenn sie die Gottheit selbst darstellen soll, die sie einmal nicht veranschaulichen kann. Die Venus von Milo ist vielleicht das herrlichste Weib, das die griechische Kunst gebildet hat, aber als Göttin bleibt sie ein fataler Widersinn; die Bewunderung verdankt sie dem christlichen Auge, das von der Göttin ohne sittlichen Charakter absieht und die hoheitsvolle Frau von packender Schönheit bewundert.

Die christliche Religion trennt Endliches und Unendliches und schliesst das Unendliche als der Anschauung nicht zugänglich von der künstlerischen Darstellung aus (Calvin, Inst. I, 11, 12). Das Unendliche erschliesst sich aber der Gottesgemeinschaft des Glaubenslebens. Indem so die Kunst den Menschen zu ihrem wahren, eigentlichen Objekt hat, gewinnt sie als Gegenstand der Darstellung ein gegenüber der Antike vertieftes und bereichertes Seelenleben. Indem aber Christus, der fleischgewordene Gottessohn, die Einheit von Gottheit und Menschheit verwirklicht, stellt sich in der Auffassung der Person Jesu Christi die höchste Aufgabe künstlerischer Gestaltung.

Die mittelalterliche Kunst entspricht der Ästhetisierung der Religion durch den Katholizismus, vermöge deren man wieder das Transzendente in die Form sinnlicher Anschauung prägte und Erzeugnisse der Kunst zu Gegenständen religiöser Verehrung erhob. Indem die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit in Fortsetzung der Antike durch Kultreligion verdrängt wurde, wurde die Kunst in den Dienst des Kultus berufen. Ähnlich wie die Staaten sich der Kirche als Universalstaat einfügen, die Wissenschaften sich der Theologie als Krone der Wissenschaften unterordnen sollten, sollte die Kunst dem Gottesdienst dienstbar werden. Im Gegensatz zum mittelalterlichen Schema ist die Emanzipation der Kunst, angebahnt schon in der italienischen Renaissance, vollzogen durch die Reformation. Und unter



dem Einfluss dieser Tat steht die gesamte Kunstübung der Neuzeit, indem auch in den vorwiegend katholischen Staaten eine selbständige weltliche Kunst gepflegt wurde.

Ein Land wie Spanien zeigt noch gegenwärtig die Tendenz, alle Kunst möglichst zu verkirchlichen. Aber natürlich liess sich selbst im Mittelalter nicht alle Profankunst unterdrücken. Das Portrait fügte man doch z. B. mit Vorliebe in die Form der Heiligenverehrung ein. Und wie mangelhaft blieb die Entwicklung der Profanbauten! Erst das Kraftgefühl der Städte schuf grossartige Rathäuser. Architektur und Skulptur gewannen dann in der Renaissance selbständige Bedeutung, wie denn durch sie auch für die Selbständigkeit der Malerei der Grund gelegt wurde; aber Historienmalerei, Landschaft und Genre sind erst seit der Reformation als selbständige Zweige der Malerei aufgeblüht.

Die Ausbildung der Musik als Kunst gehört der Neuzeit an: die Ausbildung weltlicher Musik ist erst durch die Reformation ermöglicht. Dass Italiener sie anbahnten, spricht nicht dagegen. Gerade die Verselbständigung der Kunst fand in Italien um so günstigeren Boden, da in ihr die Renaissance der Reformation vorgearbeitet hatte, und da bei ihr die Abweichung vom mittelalterlichen Schema sich dem Urteil der meisten so sehr entzog, dass auch die Renaissance-Päpste auf sie eingingen.

Von der weltlichen Dichtung der Germanen hat die mittelalterliche Kirche, was sie konnte, vernichtet, aber natürlich konnte sie weder das Lied noch die Melodie des Volks hemmen: epische und lyrische Dichtung liessen sich nicht ganz zugunsten kirchlicher Gesänge ertönen. Aber das Drama konnte nur in der Form des geistlichen Bühnenspiels vegetieren. Erst durch die Reformation wurde der dramatischen Poesie, der höchsten Kunstform, die es gibt, wieder Bahn gebrochen, aber auch gegenüber dem antiken Drama eine völlig erneuerte Aufgabe gestellt.

In allen diesen Gebieten befolgte die katholische Kirche die Methode, der selbständigen Entwicklung der Kunstformen entgegenzuwirken, und wenn sie sie nicht mehr hindern konnte, sie nach Möglichkeit in ihren Dienst zu nehmen. Calderon ist z. B. ein charakteristischer Repräsentant des katholisirten Dramas, welches das spanische Volksleben mit seiner Bigotterie und geistigen Leere widerspiegelt und das innere Leben der Menschen so in die Schablone kirchlicher Leitung und äusserlicher Ehrbegriffe einzwängt, dass die lebendige Charakterentwicklung der protestantischen Dramatiker nicht erreicht wird. Die ultramontanen Bemühungen, ihn zu einem katholischen Shakspeare zu stempeln, scheitern daran, dass seine Menschen meist Herdenmenschen, keine lebensvollen Individualitäten sind.

In dem Sinne, dass die Kunst der Christenheit ein christliches Volksleben ausspricht, ist sie christliche Kunst, also nicht anders, wie auch der Staat, in dem christliche Ideen herrschen, christlicher Staat ist; so verstanden, ist die christliche Kunst

eine geschichtliche Grösse, die sich von allen anderen Gebieten der Kunst durch ihre geistige Eigenart unterscheidet. Christlich in diesem weiteren Sinne ist sie ohne den Willen der Künstler. Im engeren Sinne christliche Kunst ist diejenige, welche christliche Lebensanschauung aussprechen will, indem die Künstler ihr Tun mit Bewusstsein in den Dienst christlicher Überzeugung stellen (was davon sehr verschieden ist, dass sie sich von der Kirche Aufträge erteilen lassen, die in sehr profanem Sinn ausgeführt werden können).

Der fromme Künstler kann aber ebensogut Profanbauten herstellen, Landschaft, Genre, Porträt u. s. w. malen, Opern komponieren wie Kirchen bauen, religiöse Bilder malen, Oratorien komponieren: das ist der protestantische Standpunkt. Das Bemühen dagegen, alle Kunst zu verkirchlichen, und die Forderung, dass alle Kunst kirchlich sein solle, ist katholisch, bezeichnet aber selbst für die meisten katholischen Gebiete einen überwundenen Standpunkt. Von kirchlichem Boden aus muss man nur die Forderung stellen, dass die Kunst im allgemeinen sich in den Grenzen der Sittlichkeit hält, sich nicht durch Erzeugung von Tendenzwerken (die überhaupt an sich der Idee des darstellenden Handelns widersprechen) in Gegensatz zu Religion und Sittlichkeit stellt, vielmehr in der Vertretung von christlichem Geist und Sinn echte Volkstümlichkeit wahr, dass aber, wer christliche Kunst im engeren Sinne ausüben will, dies tue aus dem inneren Triebe religiöser Überzeugung und nicht aus Eitelkeit, virtuoser Selbstüberhebung, Geldgier u. s. w.

Kirchliche Kunst im engern Sinne ist auf dem Boden der Poesie das Kirchenlied mit dem breiten Hintergrunde religiöser Lyrik und das kirchliche Volksschauspiel, während die epischen Dichtungen religiösen Gepräges sich nur an einen kleinen Kreis wenden. Die Kirchenmusik, als deren unerreichter Meister J. S. Bach in die Höhe ragt, nimmt auf protestantischem Boden einen breiten Raum ein, lässt aber die kirchliche Einorganisierung vermissen. In den bildenden Künsten haben Malerei und Skulptur für die evangelische Kirche nicht die ausgedehnte kirchliche Bedeutung wie für die katholische Kirche, der sie die Gegenstände religiöser Verehrung liefert; immerhin bleiben der religiösen Malerei und Bildnerei wichtige Aufgaben für den Schmuck der Kirchen, Häuser und Gräber. Die Baukunst hat in der evangelischen Kirche nicht geringere Bedeutung wie in der katholischen, hat aber in dieser eine ganz andere Aufgabe, weil sie nicht Kultusstätten für die Darbringung des Opfers an die lokal vorgestellte Gottheit, sondern Versammlungsstätten der Gemeinde für die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit und die Botschaft des Evangeliums herzustellen hat: statt also

immerfort das ABC mittelalterlichen Kirchenbaus herzusagen, sollte die Architektur mit Anknüpfung an die altchristliche Basilika, die Versammlungsstätte der Gemeinde der Heiligen war, und an den in der alten Kirche auftretenden Rundbau Bauten herstellen, die dem praktischen Bedürfnis entsprechen. Die mittelalterliche für die Messe berechnete Kirche ist für den Protestantismus, dem die Verkündigung des Worts Gottes die Hauptsache ist, unbrauchbar. Die modernen Bemühungen um Zentralbau verfolgen einen richtigen Gedanken. Der Unterschied zwischen Messkirche und Predigtkirche sollte allmählich allgemein begriffen werden. Die auf lutherischem Boden herrschende Abneigung, die Kirche dem Konzertsaal oder dem Zirkus anzunähern, ist berechtigt; das lässt sich aber durch Festhaltung der Kreuzform vermeiden.

## 7. Das Verhältnis der Kirche zur Kunst.

Das Alte Testament hat religiöse Poesie, kennt Musik im Dienst des Kultus, weiss von dem Dienst der Architektur für die Gottesverehrung und hat für die Plastik vermöge des Gegensatzes gegen das Heidentum nur eine geringe Stelle, untersagt aber schlechthin, dass die Kunst Objekte der religiösen Verehrung liefere. Das neutestamentliche Zeitalter hatte, abgesehen von dem Gegensatz gegen heidnische Kunst, noch keinen Anlass, zur Kunst Stellung zu nehmen, mit Ausnahme der Poesie. Die Religion des Worts Gottes musste auch die Kunst des Worts an die oberste Stelle rücken und nahm sie zuerst in ihren Dienst; sie übernahm nicht nur die Dichtungen des alten Bundes (Jak. 5, 13), sondern begeisterte die Glaubensfreudigkeit auch früh zu eigenen Schöpfungen, in denen der Dank des erlösten Herzens Lob und Preis aussprach (1. Kor. 14, 15. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. Off. 4, 11. 5, 9.). Geistliche Dichtung hat denn auch in der Kirche stets Pflege gefunden. Seit der Renaissance hat diese auch zu weltlicher Dichtung eine freundliche Stellung eingenommen; die Schätzung antiker Poesie war in der Kirche nie ganz erloschen.

Der Gegensatz gegen das Heidentum schloss den Gegensatz gegen heidnische Kunst in der alten Christenheit in sich. Aber in der Form des Kunsthandwerks übertrugen sich in Gebieten, in denen man an die Kunst des täglichen Lebens gewöhnt war, schon seit dem zweiten Jahrhundert Elemente antiker Kunstübung in die Kirche, in denen früh hervortritt, dass die Malerei in der Christenheit die hervorragendste Bedeutung unter den bildenden Künsten gewinnen sollte. (Vgl. V. Schultze, Archäologie der christl. Kunst, München 1895.) Klemens von Al. (Quis dives salvus 21. Paed. III, 11) bezeugt, dass Christen die Kunst zum

Schmuck des täglichen Lebens benutzten. Mit der seit dem 3. Jahrh. überhandnehmenden Verweltlichung der Kirche fiel der Damm, der dem Einfluten antiker Kunst in die Kirche entgegenstand. Dass die sich nun ausbildende christliche Kunst an die populäre Kunstübung anknüpfte, erweckt den Schein neuer selbstständiger Entwicklung, die ja inhaltlich tatsächlich vorhanden war. Wäre uns von antiker Malerei mehr erhalten geblieben, würde der Zusammenhang mit der Kunstsprache des Altertums noch evidenter sein, als er so schon ist. Die Malerei hat das Mittelalter hindurch den Zug der Abhängigkeit von der Plastik nicht verloren, den sie von der Antike übernommen hatte. Plastik und Malerei aber verrohte in starkem Abstand von der Antike hinsichtlich der Form unter dem Einfluss der mönchisch-asketischen Geringschätzung des Leibes, bis die Renaissance den Sinn für die Formenschönheit wieder erweckte.

Wenn die morgenländische Kirche zur Unterscheidung der Heiligenverehrung vom antiken Götzendienst plastische Bildwerke ablehnte, so steht diese Beschränkung in sonderbarem Kontrast dazu, dass der Bilderdienst gerade dieser Kirche so tiefstehend ist, dass er — und mit Recht — die Verachtung der Mohammedaner herausfordert. Morgenländische wie abendländische Katholiken erklären ihren Bilderdienst für nicht Idololatrie, sondern Idolodulie — ein Unterschied, der ihm das heidnische Gepräge nicht nimmt.

Die Versinnlichung und Paganisierung der Religion im mittelalterlichen Katholizismus, wie sie sich in der kirchlichen Kunstpflege aussprach, veranlasste den Gegensatz der reformierten Kirche gegen die Vermischung des ästhetischen Genusses und der religiösen Erbauung. Darin im Recht, dass diese nur durch das Wort Gottes und nicht durch die Kunst geboten werden kann, war die reformierte Kirche darin im Unrecht, in der Kunst nur die Ablenkung von der Andacht zu betonen, die ja zweifellos durch sie bewirkt werden kann, und darüber zu vergessen, dass alle Seiten der menschlichen Seele in der Erhebung zu Gott mitklingen können und dürfen. Isolierung der religiösen Stimmung gegenüber der Phantasie erweckt den Eindruck der Härte und Starrheit. Dem religiösen Liede schadet es nicht, wenn poetischer Geschmack und Tonempfindung mit zu ihrem Rechte kommen; der Versammlungsstätte der Gemeinde nicht, wenn der Schönheitssinn nicht durch Kahlheit und Nüchternheit verletzt, sondern durch Formenadel befriedigt wird.

Luther gewann für die Kunst die rechte Würdigung. Die Musik, die ihm nächst der Theologie am liebsten war, hat er

ja überschätzt; aber das ist dadurch erklärlich, dass sie sich am meisten dem Wort anschmiegt und am leichtesten in den Dienst des Worts stellt; und sachentsprechend betonte er an ihr den Wert, den Trauergeist, der des Teufels ist, zu verschrecken und Fröhlichkeit zu schaffen.

§ 104.

### **Das Verhalten des Christen zur Kunst.**

Förster, Über ethische und ästhetische Weltanschauung. Halle 1882. Muff, Theater und Kirche 1882. Kelber, Prakt. Christentum und geistliche Schauspiele. Neue kirchliche Zeitschrift. 1893. Kelber, Das protestantische Christudrama und die Kritik. Neue kirchliche Zeitschrift 1895. Studemund, Die Stellung des Christen zum Luxus. Stuttgart 1898. Bode, Über den Luxus. Leipzig 1904. B. Meyer, Welche Mittel gewährt das gegenwärtig geltende Recht im Kampfe gegen sittenlose Schriften, Abbildungen und Darstellungen? Berlin 1902. Meyer-Benfey, Die moderne Literatur und die Sittlichkeit. Leipzig 1902. Bohn, Die 16. allgemeine Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine in Köln. Berlin 1904.

Im Wesen des Christenglaubens liegt kein Anlass zu einem negativen Verhalten zur Kunst als solcher oder einem ästhetisch berechtigten Teil derselben, aber auch kein Zwang zur Begünstigung derselben, vielmehr fällt die Beziehung zur Kunst in das Gebiet des Wünschenswerten und des Individuellen. Das positive Verhalten des Christen zur Kunst ist entweder das produktiver Ausübung oder reproduktiver Mitwirkung oder rezeptiven Genusses und ist in diesen Formen sittlich berechtigt (Phil. 4,8), soweit es nicht das Berufsleben der Arbeit und den Ewigkeitsberuf hindert.

#### **1. Kunstpflege.**

Die Kunst ist ein nationales Gut: indem sich ein Volk in ihr seines geistigen Besitzes bewusst wird, bewahrt, stärkt, vermehrt (und verbreitert es denselben in ihr; jedes wirkliche nationale Gut ist aber auch ein Gut des Menschengeschlechts, das durch Berührung, Reibung und Austausch der Völker wirksam wird. Speziell die christliche Kunst (soweit sie nämlich dies wirklich ist und nicht bloss fälschlich dafür gehalten wird) ist ein Gut der christlichen Kirche: was die Kunst so darstellt, dass sie Wohlgefallen erweckt, dafür wirbt sie. Ist die Kunst aber ein Gut der Gemeinschaft, so ist ein völlig negatives Verhalten zu ihr religiös nicht zu begründen und sittlich nicht gerechtfertigt.



Als ein Gut des Einzelnen lässt sie sich nicht ansehen, weshalb sie nicht unter der Güterlehre zur Sprache kommen konnte. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass ausnahmsweise einzelnen Individuen Kunsterzeugnisse religiöse Anregung geben können, wie das z. B. bei Schnorrs Bilderbibel der Fall sein kann; aber auch in solchen Fällen soll man ästhetische Füllung der Phantasie ja nicht etwa mit religiös-sittlicher Förderung verwechseln.

Es ist falsch, mit Rothe das Verhalten zur Kunst dem Pflichtbegriff unterzuordnen. da dieses in das Gebiet des sittlich Individuellen fällt; nur der ausübende Künstler hat „künstlerische Pflichten“, weil die Kunst seinen Beruf ausmacht, und diese für ihn die Pflicht ergibt. Im übrigen ist die Kunst weder für den Ewigkeitsberuf noch für die Vollziehung des zeitlichen Berufs notwendig, sondern sie gehört in das Gebiet des Erlaubten.

„Artem non odit nisi ignarus.“ Gewiss haben Schleiermacher und Rothe Recht, dass Kunsthass auf Missverständnis beruhe, es ist dann ein theoretisches; er kann aber auch erregt werden durch Beobachtung der sittlichen Schäden vieler Künstler und der Selbstschädigung epikureischer oder geistloser Kunstschwärmer. Man mag ja die Zurückhaltung mancher Reformierten und Pietisten gegen die Kunst für beschränkt halten, wird aber doch einräumen müssen, dass sie eine Intensität christlicher Gesinnung aussprechen kann, welche die ihrer Tadler weit übertrifft. In bezug auf die Kunst gilt 1. Kor. 3,21, darum soll man niemandem aus Kunstliebe einen Gewissensvorwurf machen, aber auch nicht aus Gleichgültigkeit. Die Stellung zur Kunst, durch Volkstum, Bildungsstufe, Neigung und äussere Mittel bedingt, ist ethisch frei.

Ein positives Verhalten zur Kunst wird dem Christen aber schon dadurch nahegelegt, 1) dass die christliche Kirche für ihre Gottesdienste das darstellende Handeln nicht entbehren kann.

Etwas Kunst hat auch die reformierte in den Kirchenbauten, mochte sie sie noch so einfach gestalten wollen, im Kirchenlied, mochte sie ihm auch die engste biblische Fesselung auferlegen (Psalmen), und im Gesang, mochte sie ihm auch noch so strengen Charakter geben. In der katholischen Kirche dient das Übermass der Verwendung der Kunst und des Kunsthandwerks im Dienst der Religion zur Verdrängung religiös-sittlicher Förderung durch anschauenden Genuss — ein Irrweg, dem die anglikanische Kirche nicht widersteht. Die lutherische Kirche hat seit Luther, dessen Beziehungen zu Lukas Kranach die freundliche Stellung zur Kunst ins Licht stellen, prinzipiell die richtige Stellung eingenommen, hat aber die Pflege der Kunst zu sehr in die Weiterbildung des mittelalterlich Traditionellen verlegt.

Dem gebildeten Christen wird ein positives Verhalten zur Kunst innerliches Bedürfnis werden 2) durch die Beobachtung, dass Kunstrichtungen, die sich nur in den Dienst des Geldes stellen oder gar Niedrigkeit und Gemeinheit vertreten, sittlich auflösend

und zersetzend wirken; solcher Prostituierung wird am besten entgegengewirkt durch die Pflege idealen, reinen, edlen Kunstsinns.

Aber nicht jede Stellung zur Kunst ist sittlich berechtigt; sondern unsittlich wird das Kunstinteresse, wenn es das Seelenleben in einer Weise in Anspruch nimmt, die der Bedeutung der Kunst widerspricht. Die Kunst ist zum Schmuck des Lebens da und darf auch nur für diesen zur Geltung kommen; weder also darf sie die Arbeit der Berufspflichten zurückdrängen oder gar verdrängen, noch, die Aufgaben der christlichen Nächstenliebe verdunkeln oder verflüchtigen, noch darf sie überhaupt (abgesehen vom Lebensberuf des ausübenden Künstlers) das Leben ausfüllen. Die einseitige Beschäftigung des ästhetischen Sinns im ausschliesslichen Interesse am darstellenden Handeln ist als Ersetzung produktiver Tätigkeit durch blosses Zuschauen unsittliches Genussleben, geistiges Sybaritentum, das nicht so niedrig steht wie das Epikureertum sinnlicher Lust, aber sittlich betrachtet mit ihm auf einem und demselben Boden steht. Einseitiges Übergewicht ästhetischer Interessen im Volksleben ist stets ein Zeichen politischen Niedergangs und nationalen Verfalls.

Der ästhetische Müssiggang humanistischer Schöngeisterei, wie ihn die italienische Renaissance (auch in Päpsten) gezeitigt hat, und wie ihn in der Zeit des Niedergangs infolge des 30jährigen Krieges deutsche Fürstenhöfe in trauriger Abhängigkeit von italienischer und französischer Kunst gepflegt haben, steht nach innerer Notwendigkeit mit traurigem Sittenverfall in Wechselwirkung.

Mit dem berechtigten positiven Verhalten zur Kunst muss der Christ daher verbinden die entschiedenste Gegenwirkung gegen den Götzendienst, der mit Kunst und Künstlern getrieben wird, gegen die übertreibenden Verherrlichungen mancher Kunsterzeugnisse, gegen die Verdrängung von bürgerlichen, nationalen und politischen Aufgaben, von Pflicht, Arbeit, Nächstenliebe und Religion durch ästhetischen Genuss, gegen das traurige Aufgehen geistiger Interessen in Konzert und Theater.

## 2. Produktive Ausübung der Kunst.

Da jeder Beruf von der Gefahr der Selbstüberschätzung begleitet ist, die sich (gegen Röm. 12,3) nicht in wahrhaft sittlicher Weise der Gemeinschaft eingliedert, so droht besonders dem Künstler, der verkennt, dass die Kunst eben nur darstellendes Handeln ist, die Einseitigkeit, die Formgebung des geistigen Lebens mit der Stoffherzeugung desselben zu verwechseln oder über dieselbe zu stellen. Wenn er aber verkennt, dass die Kunst

wesentlich dem ästhetischen Genuss dient, und daher Kunst-  
eindrücke überhaupt für „den“ wertvollen Lebensinhalt aus-  
geben will, oder wenn er den geistigen Zweck des Daseins in  
Kunstwirkungen verlegen will, so liegt darin eine prinzipielle  
Verkehrung der geistigen Werte, die für den Künstler sittlich  
entleerend und religiös aushöhlend wirken muss. Diesen sittlichen  
Gefahren ist eine grosse Reihe von Künstlern erlegen; aber die  
für den leistungsfähigen Künstler unerlässliche Begeisterung für  
seinen Beruf, der eine hohe und edle Auffassung nicht nur duldet,  
sondern sogar fordert, braucht durchaus nicht blind zu machen  
gegen die Wertgrenzen der Kunst oder einem ästhetischen Genuss-  
leben anheimzuliefern; denn der Künstler ist ein Arbeiter wie  
jeder andere, wenn er auch dem ästhetischen Genuss die An-  
regungsmittel liefert.

Am wenigsten religiös-sittlichen Gefahren ausgesetzt ist aus  
den oben angegebenen Gründen die Architektur (wie auch das  
Kunsthandwerk), demnächst Bildnerei und Malerei, obgleich die  
relative Abhängigkeit von Beifall und Tadel die Gefahren einer-  
seits der Eitelkeit und Selbstüberhebung, andererseits der  
Menschenknechtschaft und Effekthascherei mit sich bringt.

Verfehlt ist beim Künstler ebensowohl die (fast stets vorgebliche  
oder heuchlerische) Gleichgültigkeit gegen Lob und Tadel, die sich ein-  
bildet, „nur dem Gebot des Genius folgen“ zu sollen, während tatsäch-  
lich Einseitigkeiten oder Verirrungen eine Abstimmung am Urteil der  
Kunstverständigen sehr erfordern würden, wie die Liebedienerei, die in  
Beifallhaschen und in Geldsucht sich an die Tagesströmungen verliert,  
die gewöhnlich von unklarer Phraseologie beherrscht werden und stets  
der Leitung reformatorischer Künstlernaturen bedürfen. Auf einen  
Urteilsfähigen kommen im Gebiet der Kunst 99 Urteilslose. Und  
darum wird eine gesunde Künstlernatur, die eine individuelle Sprache  
redet und nicht aus blosser Neuerungssucht durch Scheinneuheit über-  
raschen will, immer darauf rechnen können, früher oder später durch-  
zudringen. Tun es ja doch oft selbst Männer, die nicht Genies, sondern  
nur Sonderlinge sind.

Die Behauptung Rothes (§ 1102), dass, Beifall zu suchen, der  
Kunst ganz fremd sein müsse, berührt ebenso sonderbar wie die, dass  
Naivetät und kindliche Unbefangenheit Charakter des Kunstlebens sein  
müsse: man prüfe einmal beide Forderungen an Shakspeare, Schiller  
und Goethe, man prüfe sie aber auch an grossen Bildnern und Malern  
wie Lionardo, Michelangelo, Dürer, Cornelius. Das abfällige Urteil  
Rothes über Kunstkritik erkennt, dass das Kunstwerk an sich ein Urteil  
darüber herausfordert, ob es als ein zutreffender Ausdruck des Innen-  
lebens angesehen werden kann. Damit fällt auch seine Verwerfung der  
Kunstaussstellungen, die als Mittel der Ausgleichung zwischen künst-

lerischer Produktion und öffentlichem Kunstgeschmack freilich mehr wirken würden, als sie tun, wenn der Öffentlichkeit nicht durch selbstberufene oder unberufene Kunstkritiker das Urtheil vorweg genommen würde.

Die schwersten sittlichen Gefahren bietet die Musik, weil bei Verlegung des geistigen Schwergewichts in diese auf die Tonempfindung gegründete Kunst, die geistigen Lebensgehalt nicht aussprechen, sondern nur die denselben begleitende Stimmung ausdrücken kann, eine Veräusserlichung entstehen muss, die in einer Mischung ethischer Flachheit mit grosser Eitelkeit bei nicht wenigen Musikern zutage tritt. Es hat religiös und sittlich ausgezeichnete Musiker gegeben. Das wird aber um so eher der Fall sein, je mehr der Künstler mit einer hohen und idealen Auffassung der Musik ein deutliches Bewusstsein dafür verbindet, nicht nur was sie kann, sondern auch, was sie nicht kann, da sie eben lediglich durch den Gehörsinn auf den Menschen zu wirken imstande ist.

Die Musik, als die biegsamste und schmiegsamste unter allen Künsten, hat keinen selbständigen geistigen Inhalt, durch den sie nationale oder politische oder religiöse Gegensätze wachriefe, so dass Protestant und Katholik, Jude, Mohammedaner und Heide an derselben Musik Wohlgefallen finden können, weil sich jeder bei ihr denken kann, was er will (auch gar nichts), sie gestattet daher die weitgehendste Verwendung, weil sie wesentlich dienende Bedeutung hat und sich leicht dem mannigfaltigsten geistigen Inhalt unterordnet und anfügt. Aber wegen dieser ausgedehnten Verwendbarkeit, die dem Mangel eines konkreten geistigen Inhalts entspricht, wie denn die Musik als verstärkendes Darstellungsmittel überall in den Dienst der Stimmung genommen werden kann, sind die Musiker häufig geneigt, die Ausdrucksfähigkeit der Musik zu überschätzen und die dienende Tonillustrierung, welche die Musik bietet, mit der illustrierten Sache selbst zu verwechseln. Namentlich die Theorie der Programmmusik befindet sich auf einem völligen Irrwege: dass irgend eine Tonreihe einen Gedanken oder eine Anschauung, eine Gesinnung oder ein Gefühl zutreffend aussprechen könne, so dass die Musik eine deutlich und allgemein verständliche Sprache rede, ist völlige Illusion, die sich schon bei den Musikern von Fach und Beruf als solche erweist.

Die Musik wirkt weder auf das Denken noch auf die Gesinnung (religiöse oder sittliche, politische oder nationale) noch auch direkt auf den Willen, aber sie wirkt mittelst der Tonempfindung auf die Stimmung. Freude und Schmerz, Entzücken und Leid, Liebe und Zorn, Begeisterung und Unruhe, Sehnsucht und Schwärmerei findet also in ihr Widerhall. Weil diese Stimmungen Ideen, Denkart, Bestrebungen begleiten, kann die Musik sie stimmungsmässig illustrieren. Wäre es unbekannt, was

Beethoven in der Eroica wie in der berühmten neunten Symphonie durch den Ton hat malen wollen, so bliebe die Sprache derselben stumm; weil man es weiss, versetzt man sich durch die Hilfe des Tons lebendig in die mit der äusseren oder inneren Situation verbundenen Stimmungen. Ich habe bei einem musikverständigen Manne erlebt, dass er in ein Konzert ging, um ein Stück kennen zu lernen, über dessen Inhalt er unterrichtet war, und dass er mir mit Begeisterung erzählte, wie herrlich der Inhalt im Ton dargestellt war: er hatte übersehen, dass dies Stück vom Programm abgesetzt und durch ein anderes ersetzt war, bei dem er alle erwarteten Stimmungen mit Hingebung durchlebt hatte. So aber würde es mindestens 95 vom Hundert der Konzertbesucher ergehen. Ein Beweis, dass die Aufstellungen der Musikfanatiker über den „geistigen Inhalt“ der Musik falsch sind. Gesundes Urteil findet sich bei Riehl in seinen Novellen (Stuttgart 1856) und Musikalischen Charakterköpfen (Stuttgart 1852—78).

In der Gegenwart, in der ein neuerungssüchtiger und unfähiger Realismus die Wirklichkeit vorwiegend bei der Nachtseite des Seelen- und Volkslebens in Schmutz und Niedrigkeit finden zu sollen meint, bietet die schwersten religiösen Gefahren denen, die nicht speziell geistliche Dichtung pflegen, die Poesie, weil der Dichter, da er zutreffend nur darstellen kann, was er selber erlebt hat, in Gefahr kommt, sich mit dem Weltleben, das er darstellt, zu identifizieren.

Zinzendorf-Naturen können niemals grosse Dichter werden, und grosse Dichter sind eben keine Zinzendorf-Naturen: darum sollte man endlich das aussichtslose Bemühen, Schiller und Goethe in gute Christen umzuwandeln, aufgeben. Künstlerische und dichterische Grösse ist etwas anderes als religiöse Tiefe und sittliche Kraft. Das macht eine Gestalt wie die Ludwig Richters so sympathisch, dass in ihm der Künstler und der Christ eins ist.

### 3. Reproduktive Mitwirkung.

Können die Künste in allen Zweigen berufsbildend wirken, so natürlich nicht nur die produktiven, sondern auch die reproduktiven, wie ja dramatische Dichtung und (musikalische) Komposition ohne Schauspieler und Musiker nicht vorhanden sein würden, die Verwerfung der Reproduktion also die der Produktion zur Folge haben müsste.

Von allen Künstlern ist der Stand der Schauspieler der am wenigsten sittliche; das Drama ist aber die höchste Form der Dichtkunst, und diese ist ja doch eben auf Bühnendarstellung berechnet, durch die der poetische Wert eines Dramas erst erkennbar wird. Das Trauerspiel aber hat vermöge der Darstellung des Zusammenhangs von



Schuld und Geschick unmittelbar-sittlichen Gehalt. Wir stehen also hier vor dem Kontrast, dass das Drama die höchste Kunstform, ja eine ethische Kunstform ist, die den Schauspielerberuf fordert, und dass dieser seine Vertreter zu einem grossen Teil sittlicher Verlorenheit anheim-liefert. Trotzdem lässt der Beruf sich nicht prinzipiell beanstanden, sondern nur die tatsächliche Sachlage muss man feststellen und beklagen, aber man muss auch auf Mittel zur Abhilfe bedacht sein.

Die Musik fordert reproduktive Künstler. Unter diesen drohen die schwersten sittlichen Gefahren dem Virtuositentum. Freilich kann auch der Virtuos sittliche Lebensführung haben. Fromme Organisten hat es viel gegeben. Sittlich schützend ist eben die Festigkeit des geordneten Berufs.

Bei reproduktiven Künstlern ist oft die Grenze zwischen Kunst und Handwerk schwer zu ziehen (so bei Kupferstechern, Holzschnidern, Musikern u. s. w.).

#### 4. Rezeptive Anteilnahme.

Ebensowenig wie Produktion und Reproduktion, sind Reproduktion und rezeptiver Genuss durch deutliche Grenzen geschieden, am wenigsten in der Musik.

1) Alle Kunst ist berechnet auf die Rezeptivität derjenigen, die im Kunstwerk ihr eigenes inneres Leben wiedererkennen sollen und darum mit Freudigkeit und Hingebung seinen Inhalt auf sich wirken lassen. Die gemeine Kunst spekuliert auf die niederen Triebe des Herzens als Buhldirne, die sich selbst wegwirft zum Zweck des Gelderwerbs; die Kunst des Brots wird zur Dienstmagd in Vielgeschäftigkeit und Anpassung an praktische Bedürfnisse; die edle Kunst reinen Wahrheitsringens strebt darnach, den besten und tiefsten Lebensgehalt auf anschaulichen Ausdruck zu bringen für diejenigen, welche sich angeregt, befriedigt, bereichert und erhoben fühlen, durch Kunstwerke, die wertvollem psychischen Gehalt in dauernder Gestaltung Form geben.

Das Gesagte wird ethisch beleuchtet durch Worte wie Goethes:

Willst du den Kindern der Welt und den Frommen gefallen,  
Male die Wollust, jedoch male den Teufel dazu!

und Schillers Wort über die Poesie:

Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem andern  
Eine melkende Kuh, die ihn mit Butter versorgt.

Der nationale Boden, auf dem die verschiedenen Kunst-richtungen sich geltend machen und ausleben, stellt keine geistige Einheit dar: während eine Strömung eine Kunstrichtung herausfordert oder begünstigt, kann eine andere sie ablehnen, und zwar mit ästhetischem oder moralischem Recht oder Unrecht.

Aus dieser doppelten Rücksicht auf die künstlerische Produktion (bezw. Reproduktion) und auf die sehr verschiedenartige Rezeptivität der Öffentlichkeit muss sich das Verhalten des Christen, der Kunstinteressen hat und sich berufen fühlt an der Pflege der Kunst mitzuwirken, a) darauf richten, solcher Kunst entgegenzuwirken, die verflachend oder verbildend, sittlich oder religiös auflösend zu wirken geeignet ist, dagegen solche Kunst zu begünstigen, die auf die Höhe reinen Genusses zu führen und sittliche und religiöse Gesinnung zu stärken imstande ist. Wenn also Rothe die fördernde Wirksamkeit für das Kunstleben forderte (§ 1100), die reinigend und ausbildend sei und zwar möglichst beides schlechthin in Einem, so dürfte es richtiger sein zu sagen, dass der Christ vorwiegend reinigend wirken muss, — was immer notwendig ist, besonders aber in der Gegenwart, wo in der Poesie ein poesieloser Realismus die Kunst durch Photographieren derber Alltagswirklichkeit ersetzt, wo Richtungen der Musik teils Nervenreiz und Sinnenkitzel, teils Effekthascherei suchen, wo ein grosser Teil der Malerei in Geistlosigkeit und Geschmacklosigkeit verkommt, — dass aber fördernde Wirksamkeit, soweit er sie überhaupt als seine Sache ansieht (was doch nur von wenigen gelten dürfte), eben auf die Begünstigung der Wahrheit, der Volkstümlichkeit, des sittlich und religiös Zulässigen gehen muss. Die reinigende bezw. fördernde Einwirkung des Christen (die freilich nur begrenzt ist, weil sie in der Rückwirkung der Rezeptivität auf die Produktion besteht) bezweckt hiernach die fortschreitende Wahrheitsstärkung, Nationalisierung, Ethisierung und Christianisierung der Kunst.

Soll der Christ als Christ das der Religion und Sittlichkeit Widersprechende, als Kunstverständiger das Geschmacklose und Hässliche ablehnen, so muss er den Mut eigenen Urteils haben. Dem Urteilen muss aber stets vorangehen das eindringende Verstehen: der Umkehrung dieses Verhältnisses liegt entweder stürmisches Wesen und Unerfahrenheit oder Mangel an intellektueller oder sittlicher Durchbildung zugrunde. Mäkelsucht, Kritikasterei, die Sucht, im ätzenden Tadel mit Witz und Geist glänzen zu wollen, sind verwerflich. Aber nicht minder verwerflich ist der Stumpfsinn des Traditionalismus wie der Neuerungs-sucht, die Kunstschwärmerei und -schwelgerei, der Kunstkult und die Menschenvergötterung. So notwendig es aber auch ist, dem Kunstgötzendienst entgegenzuwirken, so geziemend ist es der christlichen Nächstenliebe, echten Kunstleistungen und tüchtigen Künstlern die Anerkennung nicht zu versagen. Wie dem auf Irrwegen befindlichen Künstler durch Tadel ein Liebesdienst erwiesen wird, so dem Tüchtigen Leistenden durch Anerkennung; die Kunstübung wird durch Beifall und

Tadel bestimmt. Darum soll sich der Christ beteiligen an der öffentlichen Urteilsbildung.

b) Soll der gebildete Christ (nach der Geltung seiner Lebensstellung) reinigend auf die Kunstpflege wirken, so muss er klärenden Einfluss auf das Kunstpublikum und die öffentliche Meinung ausüben hinsichtlich der Aufnahme sowohl der produktiven wie namentlich auch der reproduktiven Kunst, welche letztere in ausgedehnter Weise dem täglichen Leben den Bedarf liefert. Das wird erfordert durch die erstaunliche Urteilslosigkeit, die in Kunstingen die Öffentlichkeit beherrscht, wie namentlich durch die Gedankenlosigkeit, die selbst die Kreise christlicher Frömmigkeit in bezug auf das, was als christliche Kunst zu gelten hat, durchzieht. Dem gläubigen Christen erwächst hier die Aufgabe erziehender Belehrung, für die er selbst mit dem Beispiel vorangehen muss, dass er für sich selbst nur das duldet, was der eigenen religiösen Überzeugung und sittlichen Lebensführung homogen ist. Das schönheitsschwärmerische Absehen vom geistigen Inhalt der Kunstwerke ist, auch wenn es sich mit der Überlegenheitsmiene vorurteilsfreier Bildungshöhe geben mag, tatsächlich in der Regel ein Zeichen des Mangels an religiöser Geschlossenheit des Charakters, oft von gedankenloser Oberflächlichkeit, immer von Unselbständigkeit des Urteils.

Was schön ist, was geschmackvoll ist, ja was christlich ist, darüber empfangen die meisten ihre Meinung von andern, die oft um so zäher ist, je mehr sie den Charakter des Vorurteils trägt. Am unklarsten sind die Vorstellungen über religiöse Kunst: dass ein Bild, das die Madonnenverehrung verkörpert, katholische Kunst ist und nicht christliche im eigentlichen Sinne ist, wissen wenige, obgleich kein gläubiger Protestant darüber im Zweifel sein sollte. Die Unwissenheit kennt ferner selten die ungeheure Ausdehnung der Schätze religiöser Malerei und hält sich darum im engsten Rahmen dessen, was alle Welt kennt.

Unsere Wohnräume sind ein Stück unserer selbst. In ihnen spricht sich das darstellende Handeln aus, soweit wir es in der Rezeptivität für die Kunst üben. In der Art, wie er seine Wohnräume schmückt, gibt der Mensch seine Eigenart zu erkennen. Sittlich verwerflich ist darum im Hause des Christen das, was religiös-sittlicher Grundgesinnung widerspricht, eben weil die Kunst Ausdruck des Innenlebens sein soll: in den Zimmern des gläubigen Christen ist darum eine die Sinnlichkeit anregende Venus, eine tanzende Bakchantin u. dergl. unerträglich; und wo man dergleichen als Zimmerschmuck findet, kann man wissen, dass tiefergehende christliche Überzeugung nicht vorhanden ist. (Freilich die leidigen Geschenke der Gedankenlosigkeit!) Anders steht es natürlich mit Kunstmappen, die dem historischen Kunstverständnis dienen, mit

museumartig eingerichteten Zimmern, die geschichtlichen Rückblick gewähren, und Familienerinnerungen mit dem Charakter von Antiquitäten.

2) Da sittliche Gesinnung die Einsetzung der Kraft in geordneter Berufsarbeit und des Glaubens in der Nächstenliebe fordert, so hat der ästhetische Genuss nur neben der Pflichterfüllung und Liebesbewährung seine Berechtigung zur Ausspannung und Erholung wie zur Verschönerung des Daseins. Das Christenleben hat neben dem Ernst der Tat, auch zur Hebung desselben, für die Schönheit Raum, befolgt aber die Regel, dem ästhetischen Genuss nur die Musse zu schenken, die zum Aufatmen von der Zeitausnutzung, also für die rechte Verwendung der Zeit wirksam wird. Dem in dieser Hinsicht noch nicht Durchgereiften stellt sich die Aufgabe, den ästhetischen Genuss dadurch zu ethisieren, dass er vermöge der Erholung und Anregung der ethischen Kraftsteigerung dient.

Das sittliche Recht des Masses des ästhetischen Genusses ist nach Lebensstellung und Alter verschieden. Bei dem durch Amtspflichten Überbürdeten wird er sich oft auf ein Minimum reduzieren, bei dem Ausgedienten kann er den Lebensabend in breitem Umfang verschönern. Sein Recht hat er (wie das Spiel in der Kindheit) besonders in der Zeit der Vorbereitung auf und Schulung für die Berufspflicht, also in der Jugend, weil hier der Wertunterschied des darstellenden und des die Werte erzeugenden Handelns noch nicht deutlich ins Licht tritt, beides vielmehr erst Gegenstand der Unterweisung ist, und weil gerade in der Kunst als dem darstellenden Handeln sich erst eine reiche geistige Welt erschliesst, die Begeisterung zu wecken imstande ist. Das Hingegebensein des jugendlichen Alters an Stimmungen ergibt die gesteigertste Empfänglichkeit für Poesie und Gesang. Die bildenden Künste erfordern zum Verständnis eine Kenntnis der Kunstgeschichte, in der in der Jugend die nötige Unterweisung gewonnen werden muss.

Mancher scheint der Kunst sehr viel Zeit zuzuwenden, während er ihr tatsächlich nicht so breiten Raum gönnt als andere der Schwelgerei.

## 5. Das Theater.

Ist das Drama eine sittlich berechtigte, ja die ethisch höchststehende Kunstform, und fordert es szenische Darstellung, so ist die Schaubühne im Prinzip ethisch berechtigt. Die Beanstandungen des Theaters, die erhoben sind, erhoben werden und mit Fug und Recht erhoben werden können, entwachsen im allgemeinen nicht prinzipiellen Anschauungen über das Verhältnis von Kunst und Sittlichkeit, sondern der Beobachtung der tatsächlich mit den bestehenden Theaterzuständen verknüpften Unsittlichkeit.



Vergl. Stäudlin, Gesch. der Vorst. von der Sittlichkeit des Schauspiels. Gött. 1823. Pichler, Über das Drama des Mittelalters in Tirol. Innsbr. 1850. Reidt, Das geistl. Schauspiel des Mittelalters in Deutschland. Frankf. 1868. Wilken, Gesch. der geistl. Schauspiele in Deutschland. Gött. 1872. Mehlsack, Die Oster- und Passionsspiele. Wolfenb. 1879. Hase, Das geistl. Schauspiel, Werke VI, S. 243 ff.

Der Kampf der alten Kirche gegen das Heidentum schloss die Verwerfung des heidnischen Theaters (mit seiner Beziehung zum Götzendienst, Schamlosigkeit und Brutalität) in sich, das vor den Augen der Kirchenväter in der Tat ein Tempel der Dämonen war. Mit der Verweltlichung, der die Kirche im 4. Jahrhundert verfiel, ward sie unfähig, bei ihren Gliedern die Theatersucht auszuschliessen (Chrysostomus, hom. contra lud. et theatra. Salvian, de gub. dei 6), bis dies im grössten Teil der römischen Welt von den Wogen der Völkerwanderung weggespült wurde. Da aber die Freude an Bühnenvorstellungen unausrottbar blieb, suchte die Kirche ihr kirchliche Befriedigung zu bieten in geistlichen Schauspielen, den sogen. „Mysterien“. Diese Form des Theaters (von deren volkstümlicher Gestalt das Oberammergauer Passionsfestspiel ein Ausläufer ist) ist Ausdruck der katholischen Tendenz der Verkirchlichung der Kunst, trägt katholischen Charakter in der Vermischung von Christentum und Welt, bei dem ästhetischer Genuss und religiöse Erbauung vermischt und verwechselt werden, und entspricht dem Zuge des Katholizismus, das Heilige im Schaugepränge vorzuführen zum Zweck der Beherrschung der Phantasie der Massen. Nachdem durch die Reformation die Selbständigkeit weltlicher Kunst gesichert war, konnte das Drama neue Lebenskraft gewinnen, und mit dem Drama natürlich die Bühne. Die Entstehung des Schauspielerberufs datiert seit dem 16. Jahrhundert. Lutherische Theologen tadelten die Auswüchse des Schauspiels, reformierte (wie Voet) verwarfen es selbst, ebenso später pietistische. Prinzipiell lässt sich das Theater nur dann verwerfen, wenn man zugleich die ganze dramatische Kunst verwirft, und das wäre Beschränktheit; denn es wäre nur haltbar bei prinzipieller Verwerfung der Kunst, und diese wäre nur vollziehbar, wenn man sie für Lüge erklären wollte, also dem darstellenden Handeln an sich, überhaupt also der psychologischen Organisation des Menschen verständnislos gegenüberstände. Die meisten Theologen aber, die das Theater beanstanden, schätzen das Drama hoch, bilden also ihr Urteil nach der tatsächlichen Verfassung des Theaters, indem sie seine Erneuerung für unerreichbar, mindestens für aussichtslos halten. Dieser Standpunkt ist beim gegenwärtigen Stande der Dinge berechtigt. Die von dem Hamburger Pastor Göze aufgeworfene (1769), von vielen, auch der Göttinger Fakultät (Walch, Miller, Zachariä, Less) negativ beantwortete Frage nach der Berechtigung des Theaterbesuchs der Geistlichen kann in der Tat nur verneinend erledigt werden, da der Geistliche wegen der Vorbildlichkeit seiner Stellung sich schon im Gebiet des Erlaubten überhaupt die Grenze stecken muss, dieses nicht durch sein Vorbild für solche zu legalisieren, für die es tatsächlich wegen ihrer Herzensbeschaffenheit zu



Unerlaubtem werden kann (z. B. Tanz), bei sittlich Zweifelhaftem aber stets Zurückhaltung auferlegen muss. Das Theater gehört zwar zum sittlich Erlaubten, aber doch nur in zweifelhafter Weise. Viele Theater sind Brutstätten der Unsittlichkeit.

Die Schaubühne ist weder eine „moralische Anstalt“ (Schiller 1784, von Baumgarten-Crusius demnach unter die „Tugendmittel“ gerechnet) noch an sich eine unmoralische, sondern ein Kunstinstitut und als solches ethisch berechtigt; darum kann man von christlichem Urteil aus nicht ihre gänzliche Beseitigung verlangen, sondern nur angesichts der an vielen Bühnen herrschenden Unsittlichkeit ihre gründliche Reformierung. Theaterbesuch wirkt mit zur Erhaltung des Theaterwesens, legt also sittliche Verantwortung auf. Darum ist der pietistische Standpunkt der Verwerfung jedes Theaterbesuchs individuell sittlich berechtigt, aber er kann nicht zu allgemeiner sittlicher Vorschrift erhoben werden. Zeitweiliger Besuch ist zur geistigen Erfrischung unter dem Gesichtspunkt der Erholung wie zum Zweck der Kunstbelehrung sittlich erlaubt. Regelmässigen Theaterbesuch zum Zweck des Vergnügens gewährt sich der Weltmensch (und auch dieser nur, wenn er nicht in voller Hingebung an ernste Berufspflicht steht), aber kein gläubiger Christ. Der Besuch sittlich anrühiger oder gar schlechter Theater ist sündig.

Vom Humanitätsstandpunkt aus hat Rousseau in einem Brief an d'Alembert das Theater angegriffen: es entzünde Leidenschaften, reize namentlich in der Jugend das Triebleben und wecke die Lüste, nähere Weichlichkeit und Zerstreuungssucht, lenke daher von den Pflichten ab und verdränge edlere Erholungen. Daran ist viel Richtiges. Und doch ist entgegenzuhalten, dass es edlere Erholung als den Genuss eines ernsten Dramas nicht gibt, dass viele ohne sittlichen Schaden gelegentlich das Theater besuchen, dass das Theater, mässig besucht, die Pflicht nicht zu stören braucht. Schaustücke, die unreine Triebe wecken und Leidenschaften entzünden, wie das Ballet, die Pariser Operette, das Ehebruchs-drama sind prinzipiell zu verwerfen und schaden der öffentlichen Moral. Der Jugend vor einem bestimmten Alter sollte überhaupt der Besuch des Theaters verboten sein, um dem Unverstand vieler Eltern zu Hilfe zu kommen; verständige Eltern sollten vor einer weiteren Stufe keinen Theaterbesuch gestatten. Natürlich kann der Theaterbesuch sittlich schaden; aber auch der Schulbesuch bietet durch Berührung mit schlechten Elementen sittliche Gefahren, ohne dass man ihn darum hemmen kann. Abusus non tollit usum. Ob das Genussleben des Tagediebs aber sich auf das Theater oder anderes wirft, ist ziemlich gleich. Regelmässiger Theaterbesuch ist überhaupt nur oberflächlichen

oder haltlosen Menschen möglich und wirkt geistig verödet und verflachend. Es gibt allerdings in gewissen Kreisen eine Theaterseuche, die auflösend wirkt; auf der andern Seite ist beim grossen Publikum eine so gesunde Gleichgültigkeit gegen das Theater wirksam, dass die Direktionen darum in Spekulation auf die niederen Triebe zu den stärksten Zugmitteln greifen, um nur Geld zu machen; diesen gilt es entgegenzuwirken. Man sollte die Landstreichertheater mit ganz bestimmten Kautelen umgeben, das Übermass der Theater verbieten, das Theaterwesen so organisieren, dass die Schauspieler, namentlich die Schauspielerinnen in den Stand gesetzt werden, eine sittliche Lebensführung innezuhalten u. s. w. Solche Reform des Theaters ist zu erstreben, nicht seine Vernichtung. Denn ein gutes Theater kann unter guter Leitung ein wichtiges Bildungsinstitut werden. Das beste Mittel zur Bekämpfung schlechter Theater ist mit den genannten Einschränkungen die Pflege guter.

Ist die Schaubühne ethisch berechtigt, so ist es auch der Schauspielerberuf. Aber da die prinzipielle Berechtigung desselben in grellem Abstände von der tatsächlichen sittlichen Beschaffenheit vieler Spielhäuser steht, ist dem Christen die Ergreifung dieses Berufs zu widerraten.

Es hat Schauspieler und Schauspielerinnen von sittlicher Lebensführung gegeben und gibt sie. Aber die Gefahren sind gross, für viele unüberwindlich. Darum werden gläubige Christen den Schauspielerberuf nicht ergreifen und ihre Kinder nicht ergreifen lassen, wenn sie nicht statt der Wirklichkeit sich Idealbilder vormalen.

Die Verwerfung des Schauspielerberufs durch Schleiermacher und Rothe, der Martensen eine ausführliche Widerlegung gewidmet hat, kommt ebenso zu spät wie etwa eine Verwerfung von Eisenbahnen und Fabriken. Die Zurückschraubung des Schauspiels auf Dilettantenaufführungen (Rothe) ist angesichts der Ausbildung der Schauspielkunst ebenso undurchführbar wie die Aufhebung stehender Theater; das moderne Drama fordert bei den gegenwärtigen Anforderungen an Bühnendarstellungen eine Ausbildung des Darstellungsvermögens, die nur Schauspielern von Beruf an stehenden Theatern erreichbar ist. Übrigens haben auch Dilettantenaufführungen ihre Gefahren. (Dass Wirth im Liebhabertheater die höchste Realisierung der schönen Sittlichkeit im Elemente der Gesellschaft, die höchste Spitze des Systems der absoluten Sittlichkeit gesehen hat, möge als Beispiel dafür erwähnt werden, bis zu welcher Höhe der Abgeschmacktheit theoretische Konstruktion sich versteigern kann).

Aus dem Wesen des Schauspielerberufs leiten manche besondere Berufsgefahren her, nämlich die, dass der stete Wechsel der darzustellenden Charaktere Charakterlosigkeit erzeuge, ferner die, dass die auf Beifall berechnete Selbstzurschaustellung der Auflösungskraft der Eitelkeit anheimliefe. Charakterlosigkeit gedeiht aber in allen Ständen

und Berufsarten; und die Gefahr derselben dürfte in anderen grösser sein, z. B. beim Hofmann und beim Bedienten. Die Gefahr der „Epideixis“ ist allerdings beim Schauspieler gross, aber beim Geistlichen dürfte sie grösser sein. Jedenfalls braucht der tüchtige Schauspieler weder der einen noch der andern Gefahr zu verfallen.

Besonderen Bedenken unterliegt der Beruf der Schauspielerin, da die Bestimmung des Weibes dieses auf das Haus weist, also öffentliches Auftreten nicht begünstigt. Die Griechen liessen daher Frauenrollen durch Männer geben; aber abgesehen von den praktischen Unzuträglichkeiten wird dieses Verfahren nicht nahegelegt angesichts der Tatsache, dass das Schauspieltalent Frauen sehr viel mehr eignet als Männern. Unbedingt zu verwerfen nun ist das öffentliche Auftreten verheirateter Frauen, da es bei diesen schlechthin dem Beruf als Gattin und Mutter widerspricht. Zulässig ist das Betreten der Bühne nur bei romantisch veranlagten hochstrebenden Naturen, die eine besondere Gabe des Gesangs oder der szenischen Darstellung haben, die einer Arbeit für den eigenen Unterhalt oder den der Familie bedürfen, und die genug Halt und Anhalt haben, um den sittlichen Gefahren Trotz bieten zu können.

Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit sittlich reiner Naturen auch im Schauspielerberuf rechtfertigt jedenfalls für den gläubigen Christen nicht den Entschluss, der Tochter die Einschlagung des gefährvollen Weges zu gestatten.

## 6. Darstellung des Religiösen.

Die Musik ist zur Darstellung des Religiösen vollkommen unfähig; sie kann religiöse Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle begleiten im Ausdruck der Stimmung, kann also auch religiöse Prosa und Poesie weihen oder entweihen, ist aber nie an sich religiös. Natürlich ist es auch nicht die Architektur. Aber Bildnerei und Malerei können religiöse Vorgänge darstellen; und auch gegen die Darstellung des Gebets durch sie ist nichts einzuwenden, da diese die Gefahr der Vermischung des schönen Scheins mit der Wirklichkeit nicht mit sich führt.

In der epischen Dichtung ist das Religiöse so wenig auszuschliessen, dass man dem Roman selbst nicht die Behandlung religiöser Probleme versagen darf. Aber die Frage nach der Zulässigkeit der Darstellung des Religiösen entsteht für das Drama darum, weil die Schaubühne die Vorgänge des Lebens mit dem vollen Schein der Wirklichkeit vorführt, und die inneren Vorgänge des religiösen Lebens schlechterdings keinen Schein vertragen.

In bezug auf die Darstellung des Religiösen auf der Schaubühne ist zwar anzuerkennen, dass zur vollen Schilderung menschlicher Charaktere auch die Zeichnung ihrer Religiosität gehört, dass also das Drama religiöse Stimmung atmen und religiöse Gesinnung aussprechen kann, dass aber im Gegensatz zur

katholischen Vermischung von Kirche und Theater (als einer Form ihrer Vermischung von Reich Gottes und Welt) der evangelische Grundsatz gelten muss, dem Theater, was des Theaters ist (die reiche Mannigfaltigkeit des natürlichen Menschenlebens), dagegen der Kirche, was der Kirche ist, das Heilige. Für die Schaubühne ist also die direkte Vorführung des Heiligen, sei's der Gestalten der heiligen Geschichte, sei's der heiligen Vorgänge des Innenlebens, Entweihung.

Alle Tragödie ruht, da sie den Zusammenhang von Schuld und Geschick in Form von Charakterentwicklung aufzeigt, auf einer Anschauung des Waltens der Vorsehung, hat also, da die Vorsehung göttliche Vorsehung ist, religiösen Hintergrund. Es ist also auch kein Grund einzusehen, weshalb religiöse Stimmung und Gesinnung sich in ihr nicht aussprechen sollte. Aber die Frage ist, ob religiöse Vorgänge selbst szenisch vorgeführt werden dürfen. Wo das Religiöse rein historisch ist, wird es uns so gegenständlich, dass seine Vorführung nichts Verletzendes hat. Aber in bezug auf das, was Inhalt unseres gegenwärtigen religiösen Lebens ist, muss der Grundsatz gelten, dass dasjenige, was uns heilig ist, uns so Wirklichkeit ist, dass es keinen Schein erträgt<sup>1)</sup>. Das Gebet gehört nicht auf die Bühne; denn im Gebet vollzieht sich real unsere Gemeinschaft mit Gott, was auf der Bühne undenkbar ist. Entweder man betet aufrichtig und wahr, oder man betet nicht: ein Theatergebet ist ein widerlicher Widerspruch in sich selbst. Der Dramatiker mag auf das Gebet hindeuten; aber er muss es hinter der Bühne geschehen lassen. Wer durch das Bühnengebet nicht verletzt wird (selbst in Meyerbeers Hugenotten), steht auf mangelhafter Stufe der Frömmigkeit oder des Urteils. Mit gesundem Takt hat Goethe die Vorführung der Abendmahlsfeier in Schillers Maria Stuart verhindert. Denn auch von den Sakramenten gilt, dass überall theatrale Darstellung ausgeschlossen ist, wo diese zum Schein vorführen würde, was das religiöse Gefühl sich nur als Wirklichkeit vorzustellen erträgt. Hieran scheitern auch die katholischen geistlichen Schauspiele, welche die Gestalten der heiligen Geschichte theatralisch vorführen, weil diese den religiösen Lebensinhalt des Glaubens des Frommen ausmachen. Für den Katholizismus ist die Vermischung des ästhetischen Genusses mit der religiösen Anregung bezeichnend. Dagegen nach protestantischer Anschauung soll weder im Theater Kirche, noch in der Kirche Theater gespielt werden. Das Heilige gehört ins Heiligtum. Die Heilstatsachen des Glaubens sind Gegenstand der Verkündigung des Worts Gottes, fordern also religiöse Vergegenwärtigung und schliessen szenische aus. Allerdings kehren ja die katholischen Neigungen der Ästhetisierung der Religion, der Verkirklichung der Kunst auch auf protestantischem Boden wieder: in der zweiten Hälfte

---

<sup>1)</sup> Der Grundsatz, dass alle Lebenswirklichkeit müsse dargestellt werden können, scheitert schon an der Undarstellbarkeit sexueller Vorgänge.



des 17. Jahrhunderts haben einige protestantische Theologen nur geistliche Schauspiele zulassen wollen; und wenn es Protestanten gibt, die sich für Prozessionen begeistern, kann es natürlich auch solche geben, die sich für die Oberammergauer Passionsspiele begeistern, weil würdige Darstellung ihnen das gesunde protestantische Gefühl trübt, dass die Vorführung Christi und seiner Apostel in Schauspielerrollen nicht Erbauung, sondern Profanation bedeutet. Ein gesundes religiöses Gefühl sollte die Darstellung Jesu, des Petrus, Johannes von sich weisen, da die theatralische Selbstidentifizierung mit dem Heiligen Spiel mit ihm, also Entweihung desselben ist, die einzige Selbstidentifizierung des Frommen mit ihm aber die religiöse sein kann. Sowie Gestalten der heiligen Geschichte einem Menschen bühnengerecht werden, hören sie auf, ihm Grund seines Glaubens zu sein.

Speziell über die Darstellung Christi sagt Nitzsch (Prakt. Theol. I. S. 341) ausgezeichnet: „Wie soll ein christlicher Künstler den ungeheuren Widerspruch begehen, Christum als einen Charakter aufzufassen, die schlechthin religiöse, unsündliche, gottmenschliche Person durch sich und in sich behufs vollendeter Darstellung zu vereigentümlichen? Wie es auch nur unternehmen können, einen Apostel, ja irgend einen Heiligen, von dem als einem wirklichen Organe des Heiligen Geistes die religiöse Gemeinde sich abhängig weiss, in persönlicher, lebendiger Handlung vorzustellen?“ Der Herr wie die Apostel sprechen zu uns durch das in der Kirche verkündigte Wort Gottes; sie wollen zu uns keine andere Sprache reden als die Ewigkeitssprache der Religion. Sie auf die Bühne zu bringen, die ihrem Wesen nach nicht religiös wirken kann, bedeutet also an sich eine Profanation. Machen wir doch schon die Beobachtung, dass Bachs Matthäuspasion, die vermöge des Textes religiös erbauen und durch ihre gewaltige Musik in andächtige Stimmung versetzen kann, dieser Wirkung völlig beraubt wird, sowie sie in den Konzertsaal übertragen wird. So können auch geistliche Schauspiele religiös gar nichts wirken, sondern höchstens die Phantasie ästhetisch so füllen, dass der ästhetische Genuss fälschlich für einen religiösen genommen wird.

Die Frage nach der Berechtigung religiöser Darstellungen auf der Bühne ist in ein neues Stadium getreten durch das Aufkommen der Volksschauspiele, wie der Luther-, der Gustav-Adolf-Festspiele u. s. w. Der Gegenstand dieser Darstellungen gehört nicht der Heilsgeschichte, sondern der Kirchengeschichte an und ist daher nicht ohne weiteres zu verwerfen, wenn Bühnengebete, Kirchenlieder auf der Bühne u. dergl. vermieden werden. Wenn die Lieder von der Versammlung in Bekenntnisform gesungen oder mitgesungen werden, sind Kirchenlieder berechtigt, die sogar in politischen Versammlungen wie auch auf dem Schlachtfelde gesungen werden können. Die Gestalt Luthers passt natürlich weder zur Tragödie, noch zur Komödie, ihre Darstellung wird notwendig episch werden. Das Bühnenfestspiel ist denn auch eine Mischform, in der epische Darstellung in dramatischer Form gegeben wird; und man wird diese Mischform als berechtigt anerkennen können.



Erbauung können diese Festspiele nicht bewirken, aber Stärkung des kirchlichen Bewusstseins.

## 7. Luxus.

In der Kirche ist die Beurteilung des Luxus stets eine unsichere gewesen. Der gläubige Christ wird für seine Person von selbst Einfachheit und Anspruchslosigkeit üben, ohne darum alles Schöne aus der Lebenshaltung zu verbannen und ohne gegen andere hinsichtlich ihres Aufwands pedantische Splitterrichterei zu kehren.

Während in der alten Kirche der Rigorismus Hermas' und Tertullians und der mönchisch-asketische Sinn ihn ausschloss, liessen ihn die meisten gewähren. Seit dem 5. Jahrhundert nahm ihn die Kirche für die Kirchenbauten auf; die Sophienkirche in Konstantinopel wurde das redende Beispiel desselben. Im Mittelalter wetteiferten Kleriker mit weltlichen Grossen in Luxus. Die franziskanische Reform stand in Gegensatz zu ihm. Die reformierte Strenge brachte ihn in Misskredit. Das Quäkertum und der Pietismus verwarfen ihn.

Der Luxus bezeichnet den über das Notwendige, Nützliche und Beagliche hinausgehenden Aufwand, der zum Bedürfnis das Überflüssige in Schönerem, Vornehmem und Glänzendem hinzufügt. Die Erlaubtheit des Luxus hängt einerseits zusammen mit der Erlaubtheit des Schmucks, andererseits mit der Geltung der Kunst, speziell des Kunstgewerbes. Hat aber im Christenleben nicht bloss der Nutzen und bewusste Liebestätigkeit, sondern auch das Schöne Berechtigung (Mark. 14,7), so darf der Christ sein Haus und bei feierlichen oder festlichen Anlässen seinen Leib schmücken. Nach dem Mass der Mittel und der Lebensstellung wird Kleidung und Wohnung einen höheren Zuschnitt haben, wogegen nichts einzuwenden ist, wenn die Art der Lebenshaltung nicht prahlerisch und für andere neidweckend und verführerisch wird. Diese Lieblosigkeit ist ebenso verwerflich wie die Genusssucht. Berechtigt ist am Luxus die Freude an der Kunst und die Pflege des Kunstgewerbes. Wohltuend kann freilich künstlerische Ausstattung nur wirken, wenn sie Ausdruck der Individualität, also Ergebnis eines gebildeten Geschmacks ist. Alle gleissende Pracht, die zur Ausstellung des Geldbesitzes ohne Kunstsinn und Bildung herabsinkt, ist zuwider. Aber wo sich erlesener Geschmack und Reichtum verbindet, ist es nur zu begrüssen, wenn jener von diesem eine Verwendung macht, die der Förderung des Handwerks und der Kunst zugute kommt und so kulturfördernd wirkt. Allerdings artet der Luxus oft in Weichlichkeit und Üppigkeit aus, er bringt oft Verschwendungssucht und Prahlucht mit sich. Er gehört also nur zum Erlaubten. Immerhin ist es wertvoll für die Gemeinschaft, wenn die Besitzenden im Luxus von ihrem Reichtum einen Gebrauch machen, der ihn dem Ganzen dienstbar macht. Und da Arbeitsgelegenheit eine bessere Unterstützung ist wie das Almosen, ist es wertvoll, dass der

Luxus zahllose Existenzen ernährt. Was ist besser: dass die Vornehmen das Tragen von Spitzen unterlassen? oder dass das Spitzenklöppeln Tausende erhält, die sonst ohne Beschäftigung sein würden? Ist aber der Luxus als Gesamterscheinung wertvoll für die Gesellschaft, so ist dadurch der Einzelne noch nicht gerechtfertigt, der Luxus treibt. Zur Rechtfertigung gehört ein ausreichender Besitz, der mit hingebender Pflichterfüllung und Liebestätigkeit verbunden ist. Luxus treiben ohne die entsprechenden Mittel ist unverantwortlich. Geld für Luxus auszugeben, ohne zur Wohltätigkeit reichlich zu spenden, ist niedrig. Ferner gehört dazu ein Stand, durch dessen durchschnittliche Haltung das Mass des Luxus den Sinn einer geselligen Anforderung bekommt. Einfachheit der Lebensführung ist gewiss schön. Aber übermässige Sparsamkeit bei reichem Besitz ist verächtliche Knauserei. Es ist immer noch besser, wenn der Luxus eine Ausgleichung zwischen Armut und Reichtum herstellt, als wenn der Geiz Reichtum auf Reichtum häuft. Aber sowohl die christliche Wohltätigkeit (in ihren verschiedenen Formen und Erweisungen) wie die bewusste Teilnahme an humanitären Bestrebungen sind für die Verwendung von Vermögen höherstehend als der Luxus. Da derselbe aber an sich nicht unerlaubt ist, soll man nicht pedantisch sich und andern jeden Schmuck des Lebens verärgern. Das köstliche Nardenöl bei Jesu Salbung war für seine Verhältnisse ein Luxus: er hat es dennoch angenommen und gerechtfertigt.

§ 105.

**Die Wissenschaft.**

Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften. L. 1893. M. von Nathusius, Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion. 1885. Wissenschaft und Kirche im Streit mit den theol. Fakultäten. 1886. Lemme, Grundlage, Ziel und Eigentümlichkeit des theolog. Studiums. Heidelberg 1891. Balfour, Foundations of belief. London 1895. Lemme, Apologetik. Realenc. Bd. 1. Leipzig 1896. Weber, Die Wissenschaften u. Künste der Gegenwart. Gütersloh 1898. Dennert, Bibel und Naturwissenschaft. Stuttgart. 1904.

Die Aufgabe des Menschen, sich die äussere ihn umgebende Welt, die Gegenstand seiner Wahrnehmung ist, vorstellend und denkend zu eigen zu machen, und das Bedürfnis, sich den Gehalt des eigenen Innenlebens theoretisch zu verdeutlichen, erzeugt vermöge des Weltbewusstseins die Wissenschaft. Diese hat nie ein Einzelner für sich. Sie ruht vielmehr auf der Voraussetzung, dass die Vorstellungen und Begriffe, in denen die Wirklichkeit aufgefasst und verstanden wird, bei allen die gleichen sein sollten. Der Unterschied des Wissens und Erkennens ergibt den Unterschied der Wissenschaft im engern Sinne, die es mit der Wirklich-

keit (in Natur und Geschichte) zu tun hat, und der Philosophie, die es mit Weltanschauung zu tun hat. Da die Wissenschaft mit Notwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen herauswächst, hat sie ihre Berechtigung in sich selbst. Bildet sie, wenn auch in ihren Anfängen mit Religion verknüpft, in reiner Gestalt ein von der Religion abgetrenntes Lebensgebiet, so liegt doch in der Religion kein Grund, irgendwie Wissenschaft zu be-  
anstanden. Da aber alle Religion Weltanschauung enthält, und da auch die Philosophie Weltanschauung ausbildet, kann hier ein Gegensatz entstehen. Alle wahre Philosophie aber muss den Gottesgedanken anerkennen. Und sowie die Philosophie die Idee des lebendigen Gottes aufnimmt, ist eine Harmonie zwischen Christentum und Philosophie möglich.

Der mittelalterliche Nominalismus leugnete die Wirklichkeit der allgemeinen Begriffe oder Gattungsbegriffe (universalia); dann gibt es also weder Zusammenhang in den Dingen noch in der Erkenntnis, und Wissenschaft ist hinfällig.

Der moderne Nominalismus vertritt den reinen Individualismus der Vorstellungen. Dann ist nicht nur Wissenschaft hinfällig, sondern der geistige Zusammenhang, noch mehr die geistige Einheit der Menschheit überhaupt; er ist also tief unsittlich in sich; wie er aus unmoralischer Gesinnung erwächst, wirkt er demoralisierend.

Widerlegt wird er schon durch die Tatsache der Logik, welche die Denkgesetze als allgemein menschliche aufweist. Widerlegt wird er aber auch durch sich selbst, da seine Vertreter sich mit ihren Theorien an andere doch nur wenden können unter Voraussetzung der Einheit der vernünftigen Welt.

Die Wissenschaft ist schon in der Hinsicht eine sittliche Grösse, dass sie nur durch den Austausch und das Zusammenarbeiten vieler zustande kommen kann. Der Einzelne gewinnt die Zuverlässigkeit und Sicherheit seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen nur an der Ausglei-  
chung mit andern. Und das Gebiet des Wissens und Erkennens ist viel zu umfassend, als dass Einzelne es bewältigen könnten. Die Wissenschaft macht Teilung der Arbeit zur unabweisbaren Notwendigkeit, fordert daher moralisches Zusammenwirken.

### 1. Die Wissenschaft als sittliche Grösse.

Von früh an ist das Weltbewusstsein wirksam gewesen, um sich in Wahrnehmung und Anschauung, Vorstellung, Beobachtung und Verknüpfung die Dinge und Vorgänge der Erscheinungswelt zu eignen zu machen. Ihren Ausdruck hat dieses Bemühen gefunden in der Sprache. Ebenso ist von früh an das religiöse Bewusstsein wirksam gewesen, um in Zusammenhang mit der praktischen Weltstellung des Menschen ihm ein Verständnis des

Weltzusammenhangs zu erschliessen. Wissenschaft entsteht aber erst, wenn Wissen und Erkennen vermöge Denkkraft und Urteilkraft, unrichtige Beobachtungen und Auffassungen ausschliessend, eine zutreffende Einsicht in die Erscheinungen erstrebt, die verschiedenen Gebiete sondert und zusammenfasst und ein zusammenhängendes objektives Weltverständnis erstrebt. Unrichtigerweise sah also Rothe (der dieses Gebiet unsachgemäss unter den Pflichtbegriff fasste) ausnahmslos jeden als in das wissenschaftliche Leben verflochten an. Das Elementarwissen des Volks ist noch nicht Wissenschaft. Und die Weltanschauung wird den meisten Menschen nicht durch die Wissenschaft geboten, sondern durch die Religion. In entfernter Weise hat allerdings in unserem Volke jeder irgendwie an der Wissenschaft Anteil; aber dieser Anteil fällt nicht unter den Pflichtbegriff. Sondern er ist darin begründet, dass die Wissenschaft, wenn auch ihre Pflege den Beruf einer geringen Minderzahl ausmacht, doch als eine Geistesmacht, die der Gesamtheit angehört, in ihren Wirkungen universale Bedeutung hat. Vermöge dieser Bedeutung für das Gesamtleben einer Nation (und darüber hinaus auch anderer Nationen) ist die Wissenschaft eine sittliche Grösse; zwar eine natürliche sittliche Grösse, aber eben als solche doch ebenso wie der Staat vom Christentum anzuerkennen und zu würdigen.

Rothe § 1108: „Die nationale Einheit Deutschlands liegt besonders augenfällig wesentlich mit in der deutschen Wissenschaft.“

## 2. Erfordernisse.

Kommt es in der Wissenschaft auf zutreffendes Ergreifen der Wirklichkeit an, indem sich das Denken des Seins bemächtigt, so geziemt der Wissenschaft in erster Linie:

a) Wahrheit. Der Wissenschaft ist die Aufgabe gestellt, den Umfang der Kenntnisse zu bereichern und die Einsicht zu vertiefen. Aber eben darum ist verwerflich die Neuerungssucht, die, um neue Fündlein zu gewinnen, bisherige Ergebnisse der Forschung in scheinbar frischem Gewande aufstutzt oder auf den Kopf stellt. Die Originalitätssucht und Genialitätssucht, der Widerspruchsgeist und die Querköpfigkeit haben vielfach die Unfähigkeit und Geistesarmut, die Neues entdecken wollte und doch nicht finden konnte, auf Bahnen gelockt, welche nur Verwirrung angerichtet und von der Wahrheit abgelenkt haben. Der Wissenschaft hat ebenso fern zu bleiben die nationale Voreingenommenheit, welche Tatsachen, die dem nationalen Empfinden zuwider sind, nicht zugestehen will, und Vorgänge, die der Nationaleitelkeit

Anlass zu krankhafter Selbstverherrlichung geben, in falsches Licht rückt. Noch viel verwerflicher freilich, weil nicht bloss moralisch ungesund, sondern religiös unrein, ist der ultramontane Fanatismus, der keine Tatsache in ungetrübtem Lichte sehen kann und will, weil alles zur Verteidigung und Rechtfertigung der eigenen Kirche zugestutzt wird, und weil dem Gegner nicht einmal das Feststehende, wenn es diesem zu nützen scheint, eingeräumt wird. Advokatenkniffe der Voreingenommenheit gehören zur Pseudowissenschaft. Zur wirklichen Wissenschaft gehört unbestochener Wahrheitssinn. Opferung desselben an der Tendenz ist unsittlich.

Vieles aus dem Gebiet der nationalen Voreingenommenheit wirkt ja lediglich komisch, so wenn ein vermöge der Unterwerfung der Pelasger und der Sklavereiverhältnisse so bunt zusammengesetztes Mischvolk wie das griechische sich gegen slavische Blutmischung verwahrt, oder wenn einzelne Engländer sich dafür begeistern, dass die Angelsachsen die verlorenen zehn Stämme Israels seien. Aber Geschichtsfälschungen, wie z. B. in Frankreich die napoleonische Legende, sind doch sehr wirkungsvoll gewesen.

Die ultramontane Geschichtschreibung eines Janssen u. a. ist keine Wissenschaft, sondern prinzipielle Geschichtsfälschung. Die katholische Lehre von der Identität des Dogmas seit Christo bis in die Gegenwart unterstellt von vornherein die ganze Geschichte einem sie beherrschenden falschen Gesichtspunkt. Die Lehre, dass die göttliche Vorsehung die Wahrheit in der Kirche stets rein erhalten habe, schliesst ein unbestochenes Sehen der Wirklichkeit aus. So kann, wo der Ultramontanismus herrscht, lebendige Wissenschaft nicht aufkommen. Man kann die Wissenschaft des Mittelalters weitertragen, man kann an protestantischer Wissenschaft, soweit diese unanständig scheint, teilnehmen. Man kann auch solche Disziplinen, in denen ein kirchliches Interesse nicht oder nicht mehr vorzuwalten scheint, wie z. B. die Astronomie, selbsttätig pflegen. Aber unbefangener Wissenschaftsbetrieb ohne kirchliche Schranke und Voreingenommenheit ist unmöglich. Die moderne Wissenschaft ist daher wesentlich protestantisch. Natürlich nehmen an der wissenschaftlichen Arbeit teil zahlreiche Katholiken, die sich auf Grund der staatlich gewährleisteten Gewissens- und Denkfreiheit geistige Unbefangtheit und Selbständigkeit zu wahren wissen.

2) Im Geleite der Wahrheit muss die Gewissenhaftigkeit stehen. So sehr sich die meisten Gelehrten einbilden, der Wahrheit zu dienen, so sehr lassen es viele an der Gewissenhaftigkeit fehlen. Wenn mehr Gewissenhaftigkeit in der Erforschung des Tatbestandes und in der Einschätzung der Tragweite der erforschten Tatsachen vorhanden wäre, könnte nicht so viel Irreligiosität bei den Gelehrten vorhanden sein. Eine landläufige



Erscheinung ist z. B. die Überschätzung des Fachgebiets, welche den Wert und Inhalt anderer Disziplinen nicht sieht oder nicht sehen will. Es ist nicht nur irrtümlich, sondern unsittlich, wenn Physiker in der Physik, Chemiker in der Chemie „die“ Wissenschaft sehen wollen, wenn Assyriologen die Keilinschriftforschung zur Herrscherin der Geschichtswissenschaft aufbauschen wollen. Das dem Historiker geziemende Gewissen fehlt, wenn Tatsachen einer Theorie zuliebe abgeleugnet oder entstellt werden, wenn der wirkliche Verlauf der Dinge auf das Prokrustesbett einer Modedoktrin oder Lieblingsdoktrin gespannt wird. Das dem Naturforscher geziemende Gewissen fehlt, wenn die beobachteten Tatsachen oder Vorgänge in das Schema einer vor der Beobachtung fertigen materialistischen Theorie gepresst werden, wenn aus Tatsachen theoretische Folgerungen gezogen werden, die denselben nur aufgedrängt oder abgezwungen werden, wenn zu gunsten einer philosophischen Theorie angebliche Tatsachen behauptet werden, die nur in der Phantasie vorhanden sind. Z. B. waren manche der angeblichen Übergänge zwischen verschiedenen Tiergattungen, die von einzelnen Darwinisten behauptet wurden, wie von Naturforschern festgestellt ist, leichtfertige Phantasiegebilde. Es soll hiermit die Möglichkeit des Entwicklungsgesetzes nicht geleugnet werden; die Theologie hat gegen eine theistische Evolutionstheorie nichts einzuwenden. Aber die atheistische Evolutionstheorie ist willkürlich. Und der Darwinismus ist widerlegt. Gerade aber dass dieser wissenschaftlich bewiesen sei, wurde von der Leichtfertigkeit behauptet, und ist von Naturforschern selbst als unwahr erwiesen. (Vgl. Dennert, Am Sterbelager des Darwinismus). Aus allem erhellt, dass zu ernster wissenschaftlicher Arbeit auch sittliche Gesinnung gehört, und dass diese vielen Gelehrten in bedauerlicher Weise abgeht. Die Wissenschaft hat eine hohe Aufgabe, eben darum aber auch die sittliche Verpflichtung, nicht in die Irre zu führen. Der aufrichtige Gelehrte soll das Bewiesene und Beweisbare vom Hypothetischen und Undurchdringlichen unterscheiden. Die der Forschung gesteckten Grenzen zu erkennen, wie Du Bois-Reymond getan hat, ist keine Hemmung der Wissenschaft, sondern sittliche Tat. Der Gegensatz der Wissenschaft gegen die Religion, wo er sich regt, entstammt fast stets unsittlichen Grenzüberschreitungen.

Die vom Gelehrten zu fordernde Gründlichkeit und die von der modernen Wissenschaft unabtrennbare Vertiefung in die Einzelheiten macht Fachbeschränkung zur unabweisbaren Notwendigkeit. Aber Be-

schränkung macht den Meister, nicht Fachbeschränktheit, in der viele Naturwissenschaftler mit souveräner Ignorierung der Geisteswissenschaften etwas leisten.

Die Wissenschaft ist Eine. Und soll der Wissenschaftsbetrieb nicht handwerksmässig werden, wie er das in neuerer Zeit bei vielen geworden ist, die, während sie Banausen sind, mit Wissenschaftlichkeit prahlen, so ist zu fordern, dass jeder Gelehrte sich ein offenes Auge für die Gesamtwissenschaft wahrt. Denn nur in dem Masse ist die Arbeit wissenschaftlich, als sie sich dem einheitlichen System des Gesamtwissens eingliedert. Das Verständnis hierfür gehört zur moralischen Auffassung der wissenschaftlichen Arbeit. Und eben diese moralische Auffassung ist weiten Kreisen abhanden gekommen. Methoden, wenn sie einmal zu einer gewissen Stufe fortgebildet sind, wirken in den Fachvertretern weiter, auch wenn diese jeder idealen Auffassung und jeder Wissenschaftlichkeit entbehren. Der Materialismus ist in seiner Wurzel unsittliche Geistlosigkeit.

Obgleich es gegenüber dem früheren Eifer, mit naturwissenschaftlicher Forschung in der Art Häckels in übereilter Weise eine angeblich naturwissenschaftliche Weltanschauung zu verbinden, als ein Fortschritt zu begrüßen ist, dass man sich von materialistischer Philosophie, die nichts mit exakter Forschung zu tun hat, auf sachliche Arbeit zurückgezogen hat, mit der nun viele skeptischen Positivismus verbinden, so ist doch ein Rückschritt der Rückzug auf Tatsachen, der vergisst, dass jeder wirkliche Gelehrte zugleich Philosoph sein und in Form philosophischen Denkens seinen Beitrag zur Gesamtwissenschaft leisten soll. Lediglich isolierter Fachbetrieb wird unwissenschaftlicher Praktizismus. Wissenschaftlich wird die spezielle Behandlung des einzelnen Gebiets nur durch den philosophischen Geist, der sie „der“ Wissenschaft eingliedert.

### 3. Universität.

Unvermeidlich verbindet sich mit der wissenschaftlichen Arbeit, da diese stets auf Mitteilung an andere berechnet ist, die Schule. Infolgedessen konzentriert sich das wissenschaftliche Leben auf den Universitäten, wenn der Anbau der Wissenschaft natürlich auch nicht ausschliesslich an die Universitäten gebunden ist. Für die Geistesarbeit der Universitäten, die es wirklich sind, gilt der Grundsatz der Freiheit der Wissenschaft. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass diese nicht bloss dem hierarchischen Zwangsinstitut der römischen Kirche widerspricht, das der ganzen Neuzeit widerspricht, sondern schwere sittliche Gefahren in sich birgt. Viele Universitätslehrer missbrauchen die Freiheit der Wissenschaft zur Untergrabung der Religiosität und selbst zur Aushöhlung der Moral. Es ist Tatsache, dass die Universitätsbildung vielen den religiös-sittlichen Nihilismus nicht

bloss der Lebensführung, sondern auch der Überzeugung einimpft. Dieser Missbrauch der akademischen Lehrfreiheit ist einer der Krebschäden der Gegenwart. Und der Staat ist im Recht und hat die Macht, die Frivolität des Missbrauchs zu hindern, ohne den vernünftigen Gebrauch einzuschränken. Freiheit der Bewegung ist allerdings für das Leben der Wissenschaft unerlässlich. Eine staatlich reglementierte Wissenschaft verdiente ebenso wenig den Namen Wissenschaft wie eine kirchlich gezüchtete und gezüchtigte. Indem der Staat die Wissenschaft pflegt, muss er doch die innere Selbständigkeit ihres Eigenlebens in der Form anerkennen, dass er den Universitäten ein gewisses Mass der Selbstverwaltung und der Bewegungsfähigkeit belässt. Allerdings ist es Pflicht der Staatsbehörden, der Cliquenwirtschaft und der Parteiherrschaft, die sich überall geltend zu machen sucht, entgegenzuwirken. Das kann aber geschehen, ohne die gesunde, innere Entwicklung zu stören; es ist ihr im Gegenteil nur förderlich.

Indem in Deutschland die Schulzucht des Lernzwangs auf die Volksschule und die Mittelschulen beschränkt wird, wird der dem Knabenalter entwachsenen Jugend die akademische Freiheit gewährt, in der Erwartung, dass der Zucht der Kindheit die Selbstzucht der Jugend folge, und die Freiheit der Selbstbestimmung zur wissenschaftlichen Durchbildung die Charakterentwicklung stärken werde. Tatsächlich aber wird der Übergang von der Schulzucht zur Selbstzucht in moralisch wünschenswerter Weise nur von einer gewissen Zahl gefunden. Der Prozentsatz der leiblich, geistig und sittlich Verkommenden ist auf den Universitäten erschreckend gross. Tröstlich ist, dass er auch in andern Berufsarten nicht gering ist. Aber ein sonderbares Missverhältnis ist es doch, dass während der werdende Handwerker, der junge Offizier u. s. w. in bestimmten Ordnungen gebunden sind, als das Privilegium der „studierenden“ Jugend ungebundene Zügellosigkeit angesehen wird. Für viele bedeutet die akademische Freiheit tatsächlich nichts anderes als die Freiheit zur Trägheit und zur Ausschweifung. Dadurch wird, sehen wir von den zugrunde Gehenden ab, bei vielen, die zu der erstrebten Berufstätigkeit gelangen, die Fähigkeit zu einem tüchtigen Berufswirken untergraben, weil sie sich nicht die für dieses notwendigen Kenntnisse angeeignet, sondern nur den für die Prüfungen notwendigen Wissensstoff einem Raube gleich ergriffen, und weil sie die Selbständigkeit des Charakters und die Kraft persönlicher Gewissenhaftigkeit in Schwelgerei und Laster vergeudet haben.

Hohes wissenschaftliches Streben eignet einer Minderzahl. Das Brotstudium beherrscht den Durchschnitt. Und an seine Stelle ist in unserer realistischen Zeit vielfach schon das Strebertum des Macht- und Geldhungers getreten. Um so notwendiger wäre eine Reform, vermöge deren unsere Universitäten nicht bloss für die Lehrenden, sondern auch für die, die Lernende sein sollten, wirklich wissenschaftliche Anstalten würden. Für die letzteren sind gegenwärtig die Universitäten ein sonderbares Gemisch von Vergnügungsanstalt und Ausbildungsanstalt. Der Wunsch Rothes, dass beides geschieden werden möge, wird wohl ein frommer bleiben. Abhilfe wäre leicht herzustellen, wenn sie wirklich allseitig gewollt würde. Aber der Neid des Wettbewerbs und das Bedürfnis nach Volkstümlichkeit veranlasst manche akademische Lehrer, dem noch so schreienden Bedürfnis nach Reform bisher unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzusetzen. Das Beklagenswerteste bei den gegenwärtigen Zuständen ist aber nicht, dass solche moralisch verkommen, deren Neigung auf Trägheit und Lasterhaftigkeit geht, sondern dass die herrschende Strömung viele, die gewissenhaft sein wollen und Leistungsfähigkeit erproben und erwerben möchten, mit in den Strudel hineinreisst.

Trotz der Überzahl von Prüfungen, die schon bestehen, ist darum in allen Fächern eine Vorprüfung (oder Zwischenprüfung) gleich dem medizinischen *physicum* wünschenswert, namentlich bei den Juristen, die oft in solchen Dingen, in denen sie einmal Recht sprechen sollen, namentlich den kirchlichen, ununterrichtet sind. Bei den Philologen sollte das Examen in allgemeiner Bildung in der Mitte des Studiums liegen, bei den Theologen in der gleichen Zeit ein Examen in Philosophie, Hebräisch u. dergl. (gleich dem in der Zeit des Kulturkampfes eingeführten, damals freilich einen gehässigen Eindruck machenden „Kulturexamen“). Von der allergrössten Wichtigkeit wären Studienhäuser mit bestimmten Arbeitsanforderungen und fester Hausordnung. Auch müssten die seminaristischen Übungen gegenüber den Vorlesungen eine bedeutende Verstärkung erfahren, und zwar so, dass mit Festlegung derselben in bestimmten Semestern die Forderung ganz bestimmter Arbeitsleistungen verbunden würde. Durch solche und ähnliche Mittel liesse sich unschwer eine Scheidung zwischen der Vergnügungsjugend und den wirklich Studierenden herstellen. Und es würde so der durchaus unsittliche Zustand vermieden, dass zahlreiche tüchtige und vielversprechende junge Männer dem Idol einer „Freiheit“ geopfert würden, die mit der gesunden akademischen Freiheit wenig zu tun hat. Nach Goethe „macht nicht das frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben, dass wir etwas verehren, das über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, dass wir selber das Höhere in uns



tragen und wert sind, seinesgleichen zu sein.“ (Eckermanns Gespräche mit Goethe. I, 149). Martensen versteht unter akademischer Freiheit der Studenten ihre Freiheit von gewerbmässigen praktischen Geschäften, die Freiheit, sich der Idee, der Aneignung und Erforschung der Wahrheit ausschliesslich hinzugeben. Eigentlich bedeutet sie dies, dass die Hingebung an die Tätigkeit auf Selbstleitung und der Stoff des Studiums und die Art der Beschäftigung auf Selbstbestimmung gegründet wird. In der Wirklichkeit aber wird sie meist auf die Freiheit zum Nichtstun und Austoben bezogen.

Leider tritt die von Fichte geforderte Rechtschaffenheit des Studiums in steigendem Masse zurück gegen den Epikureismus des Interessanten. Sind wir auch zum französischen Beifallklatschen noch nicht gekommen, so droht doch eine Bewegung von der Gediegenheit des Lehrvortrags weg zur Rhetorik hin, wie sich aus dem Frauenstudium, dem Andrang nicht genügend Vorgebildeter und den volkstümlichen Hochschulkursen unvermeidlich ergibt.

#### 4. Die Wissenschaft als Sprachbildnerin.

Wie alle geistigen Mächte eines Volks ihren Gehalt in der Sprache niederlegen, so auch die Wissenschaft. Diese vollzieht in ihrem Fortgang eine dauernde Bereicherung und Vertiefung der Sprache. Weil aber die Sprache das Ausdrucksmittel und Verständigungsorgan des Volksganzen ist, haben auch die Vertreter der Wissenschaft eine sittliche Verantwortung für die Erhaltung der Wahrheit und Reinheit desselben.

Häckels Geistesart spricht sich aus in der Freude an der Bildung der überflüssigsten und geschmacklosesten Fremdwörter. Aber auch sonst herrscht eine übertriebene Fremdländerei in breiten Gebieten der Wissenschaft. Die übermässige und überflüssige Einführung von Fremdwörtern hat besonders dazu beigetragen, die Kluft zwischen Gelehrten und Ungelehrten zu erweitern, bedeutet also eine sittliche Schädigung des Volkslebens. Vorderhand ist freilich völlige Ausscheidung des Fremdguts darum unmöglich, weil vielen das Fremdwort bekannt und geläufig und der entsprechende heimische Ausdruck fremd und unverständlich ist. Und ein Vorteil der fremdsprachigen Elemente ist die reiche Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweise, welche die feinsten Abwandlungen des Gedankens und der Anschauung wiederzugeben ermöglicht. Aber bei fortschreitender Ausschlössung des Fremden wird sich die Bildsamkeit der heimischen Sprache derartig steigern, dass auch in dieser das vollständig umfassende Ausdrucksmittel geschaffen wird. Der sittliche Gewinn davon ist die Steigerung der Anschaulichkeit und damit der Wahrheit. Wie einfach, markig und anschaulich ist die Sprache des unverdorbenen Volks! Und wie unerträglich schwulstig und gespreizt ist oft die Gelehrtensprache!



## 5. Religion und Wissenschaft.

Wenn vielen Gelehrten die Wissenschaft, indem sie ihren Geist ausfüllt, dass sie für andere Lebensinteressen unzugänglich werden, die Religion ersetzt, so ist das ein praktischer Mangel. Aber eine theoretische Verirrung war es, wenn die Wissenschaft als das menschlich Höchste angesehen wurde, das dem Volke durch Religion ersetzt werde. Diese Verirrung enthielt der Intellektualismus der Alexandriner: nach Origenes wäre das Höchste die Beschäftigung aller mit der Philosophie, in der der absolute Logos allen die reine Wahrheit enthüllt, und nur weil nicht allen diese wissenschaftliche Beschäftigung möglich ist, gibt die Offenbarung des fleischgewordenen Logos in der christlichen Religion einen Ersatz der philosophischen Erkenntnis. In ähnlicher Weise haben Richtungen der modernen Religionsphilosophie, namentlich die Hegels, die Religion als Popularphilosophie behandelt. Diese Auffassung beruht auf Unkenntnis und Verkenntnis des Wesens der Religion, speziell der christlichen. Wissenschaft und Religion sind verschiedenartige Grössen. Die Wissenschaft gehört dem Weltbewusstsein an und geht auf objektiv theoretisches Wissen und Erkennen der endlichen Welt der Erscheinung; dagegen die Religion gehört dem Gottesbewusstsein an und setzt, als persönliche Gemeinschaft, in praktische Beziehung zur übersinnlichen Welt. Primär seinen psychologischen Ort im Gefühl habend, nimmt das Gottesbewusstsein auch das Weltbewusstsein in Anspruch, enthält also auch Vorstellungen, die Religion schliesst demnach auch Erkenntnis in sich. Aber die religiöse Erkenntnis entspringt der religiösen Erfahrung. Allerdings trifft die theoretische Erkenntnis der Wissenschaft mit der religiösen empirischen Erkenntnis in der Gottesidee zusammen (Siebeck, Eucken); und die Gottesidee ist Eine. Aber die Religion ist keiner Wissenschaft untergeordnet und von keiner Wissenschaft abhängig. Es ist eine Verirrung, in der Wissenschaft die einzige geistige Weltmacht zu sehen. Die Religion bedarf keiner Legitimation der Wissenschaft und kann durch keine Wissenschaft, die sich in den Grenzen des ihr Erreichbaren hält, erschüttert werden.

Nach Rothe (§ 374) ist das wissenschaftliche Leben, „wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt“, religiös-sittliche Gemeinschaft, und zwar „zugleich Gemeinschaft des religiösen Sinns und des religiösen Vorstellungsvermögens, ein gegenseitiges füreinander Aufschliessen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Sinnes und

Vorstellungsvermögens.“ Nur schade, dass die Wirklichkeit mit der Konstruktion nicht übereinstimmt.

## 6. Kirche und Wissenschaft.

Das Alte Testament weiss nichts von Wissenschaft. Indem aber nach dem Exil das Gesetz Gegenstand theoretischer Reflexion wurde, erwachsen aus der reflexiven Bearbeitung des Gesetzes die Anfänge der Schriftgelehrsamkeit. Das hierdurch erweckte theoretische Nachdenken führte auf ägyptischem Boden zu geistigem Austausch mit der griechischen Philosophie, erweckte aber auf palästinensischem Boden eine Art Schriftwissenschaft (Joh. 7,15. Apg. 26,24), die eine eigenartige religiöse Bildung begründete (Apg. 4,13). Jesus hatte die gelehrte Bildung seines Volks nicht empfangen (Joh. 7,15), nahm höchstens durch die Vermittelung der Synagoge in entfernterer Weise an ihr teil und stand mit dem Inhalt seiner Offenbarung und mit seiner Schrift-Auffassung und -Auslegung in Gegensatz zum Pharisäismus. Von den Aposteln hatte Paulus die Schule der Schriftgelehrsamkeit durchgemacht (Gal. 1,14. Phil. 3,5. Apg. 23,6. 26,5), brach aber durch seine Bekehrung prinzipiell mit dem Pharisäismus und trat dadurch überhaupt in Gegensatz zu jeder weltlichen Weisheitslehre, die den Anspruch erhob, die Wahrheit zu vermitteln (1. Kor. 2,8). Als die Wahrheit aus Gott stellte Paulus das Wort vom Kreuz in ausschliessenden Gegensatz zu der natürlichen Weisheit dieser Welt, die Wahrheit prätendiert, aber tatsächlich in die Irre geht und in die Irre führt (1. Kor. 1,19 ff.); er sah daher in der Einwirkung der Philosophie auf die Christen lediglich verwirrende Verführung (Kol. 2,8). In der Ablehnung jüdischer und heidnischer Gelehrsamkeit sprach sich so wesentlich der Gegensatz des Christentums gegen Judentum und Heidentum aus. Aber es lag auch darin der prinzipielle Gesichtspunkt, dass die christliche Religion in ihrem innern Lebensgehalt nicht von natürlicher Erkenntnis durchsetzt werden darf. Das Eindringen weltlicher Wissenschaft in das Leben christlicher Religiosität oder auch nur in die Darstellungsform christlicher Verkündigung (1. Kor. 2,1 ff.) bedeutet an sich Verderbung des Christentums (2,4) und dadurch Übergang ins Häretische (1. Tim. 1,4. 4,7 6,20 u. s. w.).

Jesus Christus hat sich nicht in wissenschaftliche Fragen eingemischt, kann daher auch nie mit Wissenschaft, die solche wirklich ist, in Konflikt kommen. Dennert, Christus und die Naturwissenschaft, S. 40: „Die unbegrenzte Universalität verdankt die Lehre Christi dem

Umstand, dass sie sich eine weise Beschränkung auf das religiös-sittliche Gebiet auferlegt und alle Übergriffe auf andere Gebiete, besonders das Gebiet der Wissenschaft streng vermeidet.“

Trotz der gegensätzlichen Stellung, die man vermöge des Gegensatzes gegen das Heidentum auch gegen die heidnische Philosophie in der alten Kirche einnahm, erschloss man sich doch sehr früh ihren Einwirkungen. Namentlich durch die alexandrinischen Theologen drang die ausgehende griechische Philosophie in die Kirche ein, indem namentlich ein abgeflachter Platonismus weitgehende Geltung gewann. Die Wechselwirkung mit der Zeitphilosophie des Neuplatonismus wirkte vom 3.—5. Jahrhundert verwirrend. Und die Philosophie des Aristoteles, die in der alten Kirche nur begrenzte Einwirkungen ausgeübt hatte, wurde seit dem 6. Jahrhundert zum formellen Ausbau der Lehre verwandt. Das Morgenland behielt eine ziemlich äusserliche Kombination antiken Wissens mit kirchlicher Theologie. Im Abendland versuchte man eine Unterordnung weltlichen Wissens unter die Herrschaft der Theologie. Aber die mittelalterliche Scholastik erreichte doch nur die Ineinanderschiebung antiker Philosophie und christlicher Theologie bei entschiedener Geltendmachung der Herrschaft der Kirche über die in sich einheitliche Wissenschaft. Die Theologie sollte alles Erkennen und Wissen beherrschen; aber diese selbst war unter der Herrschaft des „blinden, heidnischen Meisters Aristoteles“ entchristlicht.

Als eine in sich berechnigte selbständige Sphäre des geistigen Lebens ist die Wissenschaft, nachdem ihre Selbständigkeit durch den Humanismus des 14. und 15. Jahrhundert angebahnt war, anerkannt durch die Reformation. In Melanchthon schloss die Reformation den Bund mit der Wissenschaft. Ein deutliches Auseinandertreten von Religion und Wissenschaft konnte sich natürlich erst auf Grund der prinzipiellen Klarstellung des Verhältnisses durch die Reformation allmählich vollziehen. Aber gerade auf Grund klarer Scheidung des Verschiedenartigen hat die evangelische Kirche ein durchweg anerkennendes Verhalten zur Arbeit der empirischen Wissenschaft. Die katholische Kirche muss in jeder von ihr unabhängigen Wissenschaft ihre Feindin erblicken und sucht, wo sie kann, die wissenschaftliche Arbeit in den Schranken der Scholastik festzuhalten. Das Christentum steht als solches in Gegensatz zu einer ihre Grenzen überschreitenden Wissenschaft, welche eine Wahrheitserkenntnis prä-tendiert, die auf dem Wege exakter Forschung überhaupt nicht erreicht werden kann. Jedes tatsächliche Wissen wird auf evan-

gelischem Boden anerkannt, soll es wenigstens; es nicht sehen oder zugeben zu wollen, ist Beschränktheit. Aber eine wichtige apologetische Aufgabe hat das Christentum der Philosophie gegenüber, die den Anspruch erhebt, durch ihre Wahrheitserkenntnis das Christentum zu entwurzeln. Diesen widerchristlichen Weltanschauungen gegenüber die christliche Erkenntnis als die absolute Wahrheit zu erweisen, ist eine sittliche Aufgabe in eminentem Sinne.

## 7. Apologetik.

Praktische Apologie ist Liebesaufgabe der einzelnen Gläubigen (1. Petr. 3,15) gegenüber den Irrenden und Zweifelnden. Die wissenschaftliche Apologetik ist eine Aufgabe der Kirche, und zwar sowohl eine theoretische wie eine Liebesaufgabe. Diese Aufgabe erwächst aus dem Wesen der Religion, weil es gar kein praktisches Gemütsverhältnis zur Gottheit geben kann ohne Vorstellungen über die Gottheit, und aus dem Wesen des Christentums, weil das in der absoluten Religion hergestellte normale Gemeinschaftsverhältnis zum himmlischen Vater mit dem Anspruch verbunden ist, auf der absoluten Offenbarung zu ruhen (Joh. 1,18), also die schlechthin zutreffende Vorstellung von Gott (Matth. 11,27), mit anderm Wort: „die“ Wahrheit zu besitzen (Joh. 14,6. 18,37). Will aber das Christentum die schlechthin zutreffende Gottes- und Weltanschauung bieten, so tritt es dadurch in Wechselwirkung mit andern Weltanschauungen, die auch Wahrheit in Anspruch nehmen, und übernimmt diesen gegenüber die Aufgabe, sich als die überlegene und sieghafte Wahrheit zu beweisen. Wollen weltliche Weisheitstheorien Wahrheit bieten, und stellt das Christentum sein Weltverständnis jenen als absolute Lösung des Welträtsels gegenüber, so muss es diesen Anspruch an absolute Wahrheit durch den Nachweis seiner theoretischen Berechtigung bewähren; kann es das nicht, so muss es den Anspruch fallen lassen, und behauptet es den Anspruch, so muss die Apologetik als wissenschaftliche Begründung der Wahrheit der christlichen Weltanschauung ihn durchführen. Der Verzicht auf diese Aufgabe der Apologetik bedeutet bei Schleiermacher wie bei Ritschl den Verzicht auf den Anspruch des Christentums, die absolute Wahrheit zu bieten, bei Schleiermacher in der Auffassung der Religion als Gefühlsbestimmtheit, die mit objektiver Welterkenntnis nichts zu tun hat, bei Ritschl in der Auffassung der Religion als praktischer Weltstellung, bei der für die Selbstbehauptung gegen die Welt

nur Zweckmässigkeit in Betracht kommt; bei beiden Auffassungen kann das Christentum nur historisch in seiner Besonderheit im Unterschied von den übrigen Religionen erfasst werden, das Christentum kann dann nicht metaphysisch oder spekulativ begründet, sondern nur historisch-kritisch aus dem Wesen der Religion abgeleitet werden. Unmöglich aber kann das Christentum, wenn es sich nicht selbst aufgeben will, auf den Anspruch verzichten, die absolute Religion zu sein. Und will sie die absolute Religion sein, kann sie nicht auf den Anspruch verzichten, „die“ Wahrheit zu haben. Und hat sie diese, muss sie spekulativ dargelegt und begründet werden können. In dem Verzicht auf die Apologetik liegt also eine tiefgreifende Entwertung des Christentums. Die Wahrheit des Christentums nicht metaphysisch zu deduzieren, heisst, die Welterklärung dem atheistischen Materialismus preisgeben, wie Ritschl in der Tat das objektive Welterkennen in reinen Gegensatz zur Religion gestellt hat. Wenn aber die Welt und die Menschennatur den Gottesgedanken gar nicht böte, so wäre es schlimm um das Christentum bestellt, da ihm jede objektive Grundlage fehlte, und es völlig dem Belieben der Subjektivität anheimgestellt würde. Das Christentum fordert zu seiner Voraussetzung die Gewissheit, dass Welt und Menschennatur den Gottesgedanken unabweisbar aufnötigt (Röm. 1,20. Ps. 19,2 u. s. w.). Eben diesen Nachweis, dass die Welt wie das Menschenleben ohne die Gottesidee vom objektiv theoretischen Erkennen gar nicht verstanden werden kann, hat die Apologetik zu führen. Und der Verzicht auf diese wissenschaftliche Denkaufgabe, ohne welche die Theologie nicht Wissenschaft wäre, bedeutet nicht nur eine intellektuelle Herabsetzung des Christentums. Sondern als relative Gleichgültigkeit gegen die innern Seelennöte der Zweifelnden und Irrenden enthält sie eine tiefe Lieblosigkeit, wie sie sich denn — von Gedankenlosigkeit und Urteilslosigkeit abgesehen — fast nur bei solchen findet, die kein Verständnis für die evangelistische Aufgabe der Kirche haben. Die Apologetik hat nämlich ihre Bedeutung gar nicht bloss für die Ungläubigen, sondern nicht minder, ja ganz besonders für die kirchlichen Kreise. Für die Ungläubigen ist die Apologetik wichtig — wirksam besonders in Form von Popularisierungen — um ihren Unglauben, soweit er theoretische Gestalt hat, zu überwinden. Und die Behauptung, dass die Apologetik für diese Kreise wirkungslos sei, wird meist von Theoretikern aufgestellt, denen jede kirchliche Erfahrung in diesem Gebiete fehlt. Am wirksamsten ist ja allerdings stets die positive Verkündigung des Evangeliums. Aber schon der



Predigt brauchen apologetische Momente nicht zu fehlen, die erfahrungsmässig für viele sehr wertvoll sind. Und bei Gebildeten ist für ihre Gewinnung apologetische Überwindung der Denkschwierigkeiten häufig ganz unerlässlich. Die apologetische Aufgabe ist in der Gegenwart aber gerade bei den kirchlich Gesinnten wichtig. Unzählige werden verwirrt durch die materialistische Literatur, durch die historischen Angriffe auf die Heilige Schrift, durch den deistischen Rationalismus und werden durch die theoretischen Einwürfe gegen das Christentum in den Zwiespalt des Verstandes und des Gefühls hineingeführt. Diesen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz zu lösen und über ihn intellektuell hinauszuführen, ist die Aufgabe der Apologetik. Und da sie unendlich vielen Unsicheren und Suchenden zugute kommen soll, ist sie nicht bloss eine für den Bestand des Christentums unaufgebbare intellektuelle Aufgabe der Theologie, sondern eine zur Rettung der Schwachen und Schwankenden unaufgebbare heilige Liebespflicht der Kirche.

~~~~~

§ 106.

**Das Verhalten des Christen zur Wissenschaft.**

Lasson, Die theologische Wissenschaft u. die Kirche. Berlin 1903.  
M. von Nathusius, Über die Bedeutung christlicher Erkenntnis. Barmen 1903. Dennert, Christus und die Naturwissenschaft. Stuttgart s. a.  
Hunzinger, Naturwissenschaft, Philosophie, Christentum. Schwerin 1904.  
Lemme, Die Aufgaben der Christen im Geistesleben und Glaubenskampf der Gegenwart. Hamburg 1904.

Im christlichen Glauben als solchem liegt nicht die Notwendigkeit begründet, sich mit der Wissenschaft zu beschäftigen; in ihm liegt aber auch kein Anlass, zu ihr in Gegensatz zu treten. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft ist entweder Sache des Berufs (der Berufsausbildung oder der Berufswahl) oder individueller Neigung oder unreflektierten Teilhabens an den geistigen Gütern der Nation. Produktive Tätigkeit in der Wissenschaft ist Sache weniger. Reproduktive Tätigkeit wird in dem Unterricht und der Schriftstellerei geübt. Rezeptive Aufnahme vollzieht sich nicht nur im Unterricht, sondern auch im Gesamtleben des Volks. Das Verhalten zur Wissenschaft ist in diesen verschiedenen Formen an sich sittlich berechtigt. Sittlich bedenklich ist besonders die reproduktive Tätigkeit, die ohne genügenden Einblick und begründetes Urteil Wissensschätze zu

Zwecken benutzt, die dem Wesen der Wissenschaft an sich fremd sind.

### 1. Tragweite der Anerkennung.

Die Wissenschaft ist eins der höchsten Menschheitsgüter. In erster Linie aber kommt ihr Ertrag, wie sie ja auch an sich durch die Sprache nationale Begrenzung hat, ihrer Nation zugute. Da die Wissenschaft der Verstärkung des geistigen Gehalts dient, wird sie mittelbar nutzbar für die Stärkung der Leistungsfähigkeit eines Volks, kräftigt das nationale Ansehen und fördert seine Selbstbehauptung im Gesamtleben der Völkerwelt. Ist aber Höhe der wissenschaftlichen Leistungen ein nationales Gut, so ist ihre Begünstigung patriotisch; ein positives Verhalten zur Wissenschaft ist demnach sittlich.

Scheinbar war der frühere Gebrauch des Lateinischen als Gelehrtensprache ein Gewinn, weil sich darin die internationale Geltung der Wissenschaft aussprach. In Wirklichkeit war er ein Nachteil. Der Gebrauch einer toten Sprache, zu phraseologischer Unwahrheit reizend, verurteilt den Betrieb der Wissenschaft zu Unlebendigkeit und Formalismus. Die ganze mittelalterliche Bewegung der „Wissenschaft“ litt an diesen Gebrechen. Tatsächlich war auch der Gebrauch der lateinischen Sprache nur ein Ausdruck der Herrschaft des Latinismus der römisch-katholischen Kirche. Nachdem im Mittelalter schon Dichtkunst und Volkspredigt sich der nationalen Sprache hatte bedienen müssen, brach diese durch in der Reformation. Die Fortwirkung der lateinischen Sprache in der Neuzeit spiegelt die Nachwirkungen des Mittelalters wieder. Sowie die wissenschaftliche Arbeit zur Selbständigkeit und Lebendigkeit fortging, griff sie zur Volkssprache.

Der Pietismus hat sich vielfach ablehnend gegen die Wissenschaft verhalten, weil er Befleckung mit der Weisheit dieser Welt witterte, weil er in weltlicher Wissenschaft Gegensatz zum Christentum sah und die Gefahr gottlosen Hochmuts fürchtete. Die Tatsache aber, dass, während wahre Wissenschaft demütig machen sollte, der wirkliche oder vermeintliche Besitz der Wissenschaft bei vielen einen satten Hochmut, der Gott nicht braucht und der Menschenliebe bar ist, begründet, hebt den Wert der Wissenschaft an sich nicht auf; die Erfahrung zeigt, dass der auf die Wissenschaft begründete irreligiöse Hochmut am meisten bei solchen gedeiht, deren Leistungen keinen Stolz wirklicher Wissenschaftlichkeit begründen, und dass wissenschaftliche Tüchtigkeit sich sehr wohl mit religiöser Demut vereinigen kann. Die empirische Wissenschaft als solche aber schliesst an sich eigentlich einen Gegensatz gegen das Christentum aus. Denn keine

Tatsache der Naturwissenschaft oder der Geschichtswissenschaft kann an sich einen Widerspruch gegen die göttliche Offenbarung in Jesu Christo oder die christliche Religiosität enthalten; sondern es kann allemal nur ein Missverständnis sein, wenn man angebliche Ergebnisse der Forschung gegen das Christentum kehrt, oder wenn man sich auf kirchlichem Boden ablehnend gegen wissenschaftliche Tatsachen verhält.

Dass die naturwissenschaftliche Forschung an die Probleme menschlicher Erkenntnis gar nicht heranreicht, sie also auch nicht lösen kann, ist genügend beleuchtet durch du Bois-Reymond, „Über die Grenzen des Naturerkennens“ und „Die 7 Welträtsel“. Der Übermut solcher oberflächlicher Schriftsteller wie Büchner („Kraft und Stoff“, 16. Aufl. L. 1888) und die Anmassung solcher denkunfähiger Naturforscher wie Häckel („Die Welträtsel“, 6. Aufl. Bonn 1901) rechtfertigt das Misstrauen gegen die naturwissenschaftlichen Behauptungen über angebliche Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung.

In der Geschichtswissenschaft sind gegen das Christentum gekehrt Tatsachen und Theorien, die zu Angriffen gegen die biblischen Berichte verwandt wurden, so im Gebiet der babylonisch-assyrischen Forschung mit staunenswerter Leichtfertigkeit von Delitzsch und Winkler. Diese Angriffe entsprechen weder historischen Tatsachen noch historischem Urteil. Stellen sich Differenzen zwischen der Geschichtsforschung und biblischen Angaben heraus, so entscheidet der Gesichtspunkt, dass sich das Christentum nicht mit irgendwelchen Tatsachen der alttestamentlichen Geschichte deckt, dass die Bibel wie kein Handbuch der Astronomie, der Geologie, der Geographie u. s. w., so auch kein Handbuch der Geschichte, sondern vielmehr heilige Urkunde der Religion ist. Wirkliche geschichtliche Tatsachen konnten also nur Einzelangaben der biblischen Berichte berühren, die mit dem Christentum nichts zu tun haben. Die Wunderleugnung aber gehört nicht der Geschichtsforschung, sondern philosophischer Weltanschauung an. Darum soll man sich auf christlichem Boden nicht prinzipiell ablehnend gegen die Tatsachen der Geschichtsforschung verhalten — was Unwahrhaftigkeit wäre. Ergibt die Geschichtsforschung, dass die Zahlen der Regierungszeit einzelner israelitischer Könige nicht genau angegeben sind, die Zoologie, dass der Hase kein Wiederkäuer ist u. s. w., so hat das mit der religiösen Geltung der Heiligen Schrift nichts zu tun.

Soweit es sich aber in der Wissenschaft um die Erkenntnis oder die Bildung der Weltanschauung handelt, also um die Philosophie im weitesten Sinne, so besteht in dieser Hinsicht eine dauernde Spannung zwischen Christentum und Wissenschaft: hier ist der von Paulus 1. Kor. 1. 2 konstatierte Gegensatz des Evangeliums und der Weisheit dieser Welt so dauernd wie der Gegensatz von Reich Gottes und Welt. Aber dass der Gegensatz

der Welt gegen das Reich Gottes in der Philosophie zum Ausdruck kommt, ist an sich nicht zu beklagen. Die Philosophie ist in dieser Hinsicht ein Spiegel ihrer Zeit und ein Sprachrohr der die Zeit bewegenden Kräfte; bringt sie die Zeitideen auf deutlichen Ausdruck, so können sie in ihrer klaren Formulierung bekämpft und überwunden werden. Sache der christlichen Theologie ist es, sich dieser Aufgabe gewachsen zu zeigen und sie zu lösen; ja es ist ihre religiöse und moralische Pflicht.

## 2. Produktive Arbeit an der Wissenschaft.

Dadurch, dass der Gelehrte nur Mitarbeit an der grossen Gesamtaufgabe der Wissenschaft übt, sind der wissenschaftlichen Produktivität von vornherein ethische Grenzen gesteckt. Die eingebildete Unabhängigkeit des Autodidakten, der lediglich auf eigene Hand vorgehen will, verfällt unvermeidlich der Lächerlichkeit.

Cicero: nescire, quid, antequam natus sis, acciderit, id est, semper esse puerum.

Goethe: Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule,  
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;  
Auch bin ich weit davon entfernt,  
Dass ich von Toten was gelernt.“  
Dass heisst, wenn ich ihn recht verstand:  
Ich bin ein Narr auf eigne Hand.

Sittlich verwerflich in bezug auf wissenschaftliche Produktivität ist alles Scheinwesen. Es gibt auf Grund der Überwindung früherer Epochen und Richtungen Triumphatoren, die schmetternde Siegestrompeten ertönen lassen, während andere die Siege errungen haben. Es gibt prahlerische Helden der Wissenschaft, die sich selber vermöge des jurare in verba magistri eine Grösse andichten, die höchstens dem Lehrer zukommen würde, dessen Papageien sie sind. Am niedrigsten ist die Grossmannsucht des Plagiats, des wissenschaftlichen Diebstahls. Freilich muss jeder an Vorgänger anknüpfen. Und neben den produktiven Kräften sind kompilierende tätig, die den Stand der Forschung feststellen. Aber den Anschein erwecken zu wollen, selber gefunden zu haben, was andere schon gefunden hatten, ist unehrlich.

Gerade der gediegene Gelehrte sollte wissen, dass Leistungsfähigkeit in jedem Gebiete durch entsprechende Vorbildung und Sachkenntnis bedingt ist. Wie man darum von einem Politiker wie Gladstone keine Förderung der Wissenschaft erwarten wird, sollte der Gelehrte

sich ethische Zurückhaltung hinsichtlich der öffentlichen Angelegenheiten auferlegen. Die tüchtigsten Professoren sind meist die schlechtesten Politiker (Gervinus, Virchow, Mommsen).

Mit der Vertretung der Wahrheit verbindet sich die Bestreitung der Unwahrheit.

In diesem Punkte hat die Verschiedenheit der Individualitäten ihr Recht: wie es Naturen gibt, die das Bedürfnis der Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen wenig oder gar nicht empfinden, so gibt es andere, deren Produktionskraft gerade im Kampf gesteigert wird. Die wissenschaftlichen Gegensätze haben den Wert, die Fragen, um die es sich handelt, zu klären und ihre Lösung zu fördern. Die Fortschritte der Wissenschaft vollziehen sich sogar sehr häufig aus Gegensätzen heraus. An und für sich also sind wissenschaftliche Kontroversen nicht vom Übel. Vom Übel ist nur die Gehässigkeit, die unwillkürliche Entstellung und willkürliche Verdrehung, mit der die Kämpfe oft ausgefochten werden.

Kann man im allgemeinen sagen, dass die Polemik gegen den Irrtum Sache individueller Neigung und besonderer Zeitlagen ist, so kann es doch Irrtümer geben, bei denen Unterlassung öffentlicher Verwerfung oder Bekämpfung, aus Feigheit oder selbstsüchtiger Berechnung geübt, pflichtwidrig ist.

☐ Wo von Vertretern der Wissenschaft verderbliche Irrtümer verbreitet werden, die den religiös-sittlichen Geist des Volkes schädigen, wo sich das zersetzende und zerstörende Gift heuchlerisch als gute Nahrung darzustellen sucht, wo sich negativ-radikale Theorien, die nichts als individuelle Willkürgebilde sind, mit angeblichen wissenschaftlichen Tatsachen als feststehende Ergebnisse der Forschung aufzustützen suchen, da ist es sittliche Berufspflicht der Einsichtigen, den Nebel zu zerreißen und dem Licht der Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen.

Mit dem Bewusstsein, die Wahrheit zu besitzen und wichtiges Wissen mitteilen zu können, darf sich der Eifer verbinden, seinen Geistesbesitz literarisch kundzugeben und zu verbreiten. Am wichtigsten ist jedenfalls die stille produktive Arbeit, verbunden mit der Zuversicht, dass das Wertvolle sich von selbst durchsetzen werde. Aber ihr entwächst von selbst das schriftstellerische Hinaustreten in die Öffentlichkeit.

Verwerflich ist das laute Getöse der Reklame. Tief unsittlich ist die Cliquenbildung zum Zweck gegenseitigen Sichanpreisens und Sichindiehöhelobens; mag dieses Verfahren auch mehr in der Belletristik geübt werden, so fehlt es doch auch in gelehrten Zeitschriften nicht. Tief unsittlich ist ebenso das absichtliche Totschweigen unbequemer Mitarbeiter. Moralisch zu missbilligen ist ferner die stets aus Eitelkeit, Herrschsucht und Selbstüberhebung entspringende Absicht der Schul-



bildung. Justi hat gesagt: „die Wahrheit stiftet keine Sekten.“ Aber die Unwahrheit tut es. Jede Schulbildung beruht auf einer Einseitigkeit des Lehrers, die, von der Schule aufgenommen, der Pflege und Lebensverlängerung des Irrtums dient. Wirklich grosse Gelehrte, die lediglich der Wahrheit dienen wollen, geben ihren Beitrag zur Förderung der Wissenschaft in Anregung der Gesamtbewegung. Dagegen Schulbildner verpflichten auf ein beschränktes Programm und auf die Verehrung ihrer Person. Mit Recht hat Schleiermacher das „Verächtliche in der absoluten Schülerschaft“ gerügt. Es ist unsittliche Menschenknechtschaft, sich zum Echo eines irrenden Menschen herabzusetzen.

#### 4. Reproduktive Wirksamkeit.

Die reproduktive wissenschaftliche Arbeit dient der Verbreitung des Wissens durch Unterricht und durch schriftstellerische Tätigkeit.

a) Während der Unterricht der Hochschule in Wechselwirkung mit der Produktion steht (was nicht ausschliesst, dass sie auch unproduktive Köpfe hat), sind die Gymnasien, Realgymnasien und ähnliche Schulen, die auf die Universität oder die polytechnische Hochschule vorbereiten oder die Ausrüstung zu den Berufsarten geben, welche „Bildung“ erfordern, die Stätten der Reproduktion, an denen sich die Auswirkung der wissenschaftlichen Arbeit vollzieht (zu der auch hier von manchen tüchtige Beiträge geliefert werden). Vermöge der Abhängigkeit von den Hochschulen ist der Unterricht jener Schulen in steter Wandlung begriffen. Es ist aber ein Missverständnis, wenn manche meinen, den Unterricht als nachgeäfften Universitätsunterricht geben, das auf der Universität erworbene Wissen schon der Vorbereitungsstufe in verdünnter Form mitteilen zu sollen. Dieses Missverständnis der Urteilslosigkeit und der Übereilung ist unmoralische Verkennung der Altersstufen. Die Selbstsucht, das eigene Wissen an den Mann bringen zu wollen, darf nicht dazu verleiten, es über eine Altersstufe auszuschütten, die demselben noch nicht gewachsen ist. Der Gymnasiallehrer kann zu den Gelehrten gehören; dann aber muss er seinen Beitrag zur wissenschaftlichen Produktion auf literarischem Wege aussprechen. Das Gymnasium muss die Höhenlage der Vorbereitungsanstalt wahren.

An und für sich hat es ja etwas Einleuchtendes, dass das humanistische Gymnasium als Gelehrtenschule für den wissenschaftlichen Beruf vorbereite, das Realgymnasium vermöge der Einführung in die Naturkunde und neuere Sprachen für die technischen Fächer. Aber die scharfe Scheidung ist unhaltbar geworden, seit das humanistische Gym-

nasium seine ausschliessliche Wertschätzung für die Vorbereitung auf die Universität eingebüsst hat.

Der ausschliessliche Humanismus ist nicht mehr durchführbar. Unsere Kultur löst sich mehr und mehr von der römischen. Und darin liegt das Recht, andere Anstalten mit andern Bildungsmitteln neben das humanistische Gymnasium zu stellen. An sich ist also dagegen, dass das Realgymnasium zu einzelnen Studienfächern berechtige, nichts einzuwenden. Die Theologie bedarf allerdings der vorbereitenden Einführung in das Lateinische und Griechische, wenn auch beim Lateinischen längst nicht in der Ausdehnung, in der dieses gegenwärtig betrieben wird. Ebenso sollte Jurisprudenz und Medizin irgendwelcher Basierung durch griechischen Unterricht nicht entbehren. Im übrigen liegt eine Zurückdrängung des Lateinischen und Griechischen zugunsten des Deutschen und der Geschichte in nationalem Interesse. Und in christlichem Interesse liegt die Beseitigung der unwahren Schulromantik, welche die Antike in einen verherrlichenden Schimmer hüllt, der den Tatsachen widerspricht. Die Entfremdung der Gebildeten vom Christentum ist zum guten Teil durch die heidnische Luft vieler Gymnasien verschuldet. Die Zurückdrängung des antiken Heidentums als Bildungsfaktors ist also eine wichtige ethische Forderung.

Die Realschulen sind Industrie- und Handelsschulen, sollen also eine der Volksschule überlegene Berufsvorbereitung geben gleich den höheren Bürgerschulen.

b) Die reproduktive Schriftstellerei bietet die sittlichen Gefahren unehrlicher Entlehnung, ungerechtfertigten Selbstgefühls, entleerender Oberflächlichkeit und haltloser Popularitätshascherei: Wo diese Gefahren vermieden werden, ist aber die Umsetzung der wissenschaftlichen Leistungen in gangbare und annehmbare Kleinmünze nicht zu bemängeln, sondern zu begrüßen. Entsprechend der französischen Unterscheidung von science und lettres ist ein Zusammenwirken von stoffferzeugenden Gelehrten und darstellenden Schriftstellern ganz sachgemäss. Aber bei letzteren sind sittlich verwerflich die künstlichen Machenschaften des „unlauteren Wettbewerbs“, der durch prahlerische Anpreisung, Schein eigener Entdeckungen und hohle Vielschreiberei Gewinn sucht.

Im übelsten Zustand befindet sich das Rezensionswesen. Die Cliquenherrschaft steht in der üppigsten Blüte. Dazu verstehen neun Zehntel den Gegenstand, über den sie urteilen, nicht oder nicht recht. Viele lernen den Gegenstand erst kennen im Lesen des zu besprechenden Buchs. Ignoranten suchen sich durch souveräne Phrase einen Schein von Sachkenntnis zu geben. Geschäftsmässige Schnellrezensenten lassen die Frage offen, ob ihre Verständnislosigkeit von ihrer Gewissenlosigkeit übertroffen werde oder umgekehrt. Das traurigste Gesindel sind die Rezensionsexemplarmarder, die den Besitz der Bücher durch

ein paar wertlose Redewendungen erkaufen. Der Rezensent soll nach bestem Wissen und Gewissen den Leserkreis über Inhalt und Wert des zu besprechenden Buchs unterrichten, mit Lob nicht zurückhaltend und den Tadel nicht scheuend. Wer das nicht kann oder nicht will, soll das Rezensieren unterlassen. Es gibt viele moralisch gediegene Rezensenten. Und der tüchtige Gelehrte ist für jede sachliche Förderung dankbar. Aber Leichtfertigkeit, Voreingenommenheit und Unwahrheit führen vielfach das Wort. Wertlose Dutzendware sollte überhaupt nicht besprochen werden; und gerade die Hersteller dieser wissen nach dem Grundsatz, dass eine Hand die andere wäscht, ihre Anpreiser zu finden.

Unsittlich ist die Empfindlichkeit vieler Schriftsteller gegen gerechte Ausstellungen, noch unsittlicher die Widerspenstigkeit gegen sachgemässe Eingliederungen.

Bekannt ist das Beispiel Stifters, der souveränen Gleichmut gegen die Kritik angekündigt hatte und nachher durch lobende Anerkennungen tief und dauernd verstimmt wurde, weil ihm das Lob nicht weitgehend genug war. Emerson zitiert das Wort eines Doktors der Gottesgelahrt-heit: „Ein Mann kann weder gelobt noch beschimpft werden.“

## 5. Rezeptive Anteilnahme.

Die Verbreiterung der Bildung vollzieht sich in der fortschreitenden Heranziehung zum Mitgenuss der Früchte der Wissenschaft. Roth's Forderung einer extensiv und intensiv immer grösseren Verbreitung der Teilnahme an den wissenschaftlichen Funktionen überschätzt den Wert der Wissenschaft und widerspricht einer gesunden Volkswirtschaft. Denn bei der grossen Mehrzahl kann „Teilnahme an den wissenschaftlichen Funktionen“ nur die unglückselige (antiethische) Halbbildung erzeugen, von der schon gegenwärtig ein Übermass Verworrenheit verbreitet und Unzufriedenheit erweckt. Es ist verkehrt, Bildungsinteressen anzuregen, die das Leben nicht befriedigen kann, und Einblick in eine Geisteswelt zu erschliessen, die nicht betreten werden kann. Vernünftig und moralisch ist einzig, jedem Stande ein Mass des Unterrichts und der Ausbildung zu geben, das seinen Verhältnissen entspricht. Darum soll die Volksschule mit einem bestimmt abgemessenen Wissensumfang das Mass der Ausbildung geben, das den Bedürfnissen des Ackerbauers, des Arbeiters und des Handwerkers entspricht, mit Anschluss von Fachschulen, die den Anforderungen des betreffenden Standes gerecht werden. Dagegen die fortschreitende Popularisierung der Wissenschaft richtet neben dem unleugbaren Nutzen, den sie bei vielen stiftet, in vielen Köpfen, denen die Vorbereitung für die Aufnahme des ihnen gebotenen Stoffs fehlt, Verwirrung an, dient dem weit-

verbreiteten Drang nach einer die Verhältnisse überschreitenden Lebensführung und wirkt dadurch vielfach moralisch auflösend.

Namentlich die halbgebildeten sozialistischen Wanderredner, die mit einer „Wissenschaft“ hausieren gehen, von der sie nichts oder nichts Ordentliches verstehen, verbreiten intellektuelle Verzerrung und moralische Zersetzung.

Eben weil die Wissenschaft eine Kraft der Selbständigkeit und eine Ausdehnung des Anbaus erreicht hat, wie bisher in keiner Zeit der Weltgeschichte, hat sie in der Gegenwart auch eine nie gesehene Bedeutung für das gesamte Volksleben erlangt. Vermöge der Volksschule, der Volksliteratur und der Presse ist dadurch eine intellektuelle Hebung des Volks bewirkt, die dazu beiträgt, den bedeutendsten indogermanischen Völkern ihre Überlegenheit über die übrige Welt zu sichern, speziell dem deutschen Volk Überlegenheit über seine Nachbarvölker zu geben. Aber diese intellektuelle Hebung ist doch zum guten Teil auf Kosten der Religion, auch der Moralität erkaufte. Wenn es nicht gelingt, die Kräftigung der Religiosität mit der intellektuellen Hebung des Volks in Einklang zu setzen, so muss der fortschreitende Intellektualismus die schon längst in Bewegung befindliche und in drohender Steigerung begriffene moralische Auflösung zu einer Auswirkung bringen, welche den Bestand des Volkslebens bedroht.

### Volksschule.

Schulzwang auszuüben ist der Staat ebenso berechtigt, als sich das Monopol der Volksschule in gewisser Weise zu wahren.

Martensen § 120: „Nichts ist verkehrter, als die Volksschule mit Elementen überlasten zu wollen, welche hier durchaus nicht angeeignet werden, sondern nur unverdaute Kulturbrocken bleiben können. Lesen, Schreiben, Rechnen, Heimatskunde (Geographie) und die Anfänge der Botanik und Zoologie muss jede Volksschule ebenso mitteilen wie die einfache Beherrschung der Sprache. Wie weit im übrigen die Volksschule im Wissen führt, hängt ab von der Zahl der Schulstunden, deren Ausdehnung bei der Verschiedenheit der Verhältnisse nicht überall gleich sein kann, und der Zahl der Klassen, die in Städten eine sehr gegliederte sein kann. In der Volksschule das Wissen möglichst hoch schrauben zu wollen, ist ein ebenso unverständiges wie widersittliches Bemühen, da es auf Überschätzung des Wissensstoffs über die Erziehung ruht. Die moderne Volksschule krankt an der Nervosität der extensiven Vielwisserei beim Fehlen intensiver Vertiefung und erzieherischer Einwirkung.“ § 119: „Auf jeder der Schulstufen muss der Unterricht bestimmt werden durch die Erziehung, durch die Rücksicht auf den

ganzen Menschen, in dessen Entwicklung die intellektuelle Bildung nur ein einzelnes Moment ausmacht, welches dem Ganzen untergeordnet werden muss.“ § 120: „Das Christentum und die Muttersprache sind die Hauptgegenstände der Volksschule.“

Wegen der Unerlässlichkeit der Religion für die Erziehung, wegen des Ruhens unserer Bildung auf dem Christentum und der daher in der Elementarschule notwendigen Einführung in die Bibel hat die Kirche ein Recht, bei dem Religionsunterricht mitzuwirken.

Religiöser Lernstoff fordert seitens des Lehrers Anregung des religiösen Gefühls vermöge eigener Wärme der Religiosität. Eben deswegen bedeutet die gegenwärtig in Lehrerkreisen weit verbreitete widerkirchliche Stimmung eine Entnervung der Erziehung und des Unterrichts und dadurch eine tiefe sittliche Schädigung des gesamten Volkslebens. Soll die Volksschule nicht bloss untergeordneten Wissensstoff mitteilen, sondern der Volksbildung dienen, so muss die Religion herrschende und zentrale Bedeutung in ihr behalten. Schon gegenwärtig sind die Ergebnisse der Volksschule in vielen Gegenden Vorarbeit für die Sozialdemokratie. Martensen § 123: „Es wird bald zutage treten, dass, indem man die Volksschule gelehrt macht, man sie charakterlos und unnütz macht und eine Verbildung herbeiführt.“

Für die gesamte geistig-sittliche Bildung des Volks ist von massgebender Bedeutung die Schulzeit. Wenn Knaben die Auktorität in der Schule nicht achten gelernt haben, wie sollen Männer sie achten? An der Verwilderung der Sitten trägt die Lockerung, ja Auflösung der Schulzucht einen guten Teil der Schuld. Stand in früherer Zeit die Volksschule unter dem Zeichen des Stocks, so steht sie gegenwärtig unter dem Zeichen der Humanitätsphrase. Aber diese angebliche Humanität ist Inhumanität; denn was sie heranzüchtet, ist Verrohung der Jugend. In der Zeit der Willensunkräftigkeit muss das Kindesalter zur Selbstbeherrschung des Willens erzogen werden; und das geschieht nur durch willenskräftige Leitung und durch feste Zügelung schlechter Neigungen. Erziehung zu Gehorsam und Pietät muss die sittliche Leistung der Volksschule sein; sonst ist sie keine Schule des Volks.

An die Volksschule sollten die Fortbildungsschulen (in dem Sinne der Fachschulen mit bestimmter Beziehung auf den Beruf) mit einer bestimmten Schulzucht sich anschliessen. Denn gerade die der Volksschule folgenden Jahre sind die für die Verwahrlosung der Jugend gefährlichsten und verderblichsten. Die Arbeitgeber sollten gezwungen sein, die Kraft der Lehrlinge nicht bloss auszunutzen, sollten sich auch nicht auf ihre eigene, oft mangelhafte Unterweisung beschränken, sondern für einen der Fachausbildung dienenden Unterricht Sorge tragen.

Die dänischen „Volkshochschulen“ sind als unglückselige Zwittergebilde völlig zu verwerfen.



§ 107.

**Die Sitte.**

Lazarus, Über den Ursprung der Sitten. Berlin 1867. Hoppe, Christliche Sitte. Hannover 1883. Freybe, Über das Wesen der Sitte. Heilbronn 1884. Kirche und Sitte. Neue kirchl. Zeitschr. 1896. Die Bedeutung der Sitte und ihre Behandlung bei R. von Ihering. Neue kirchl. Z. 1898. Der Ursprung der Sitte. Neue kirchl. Z. 1901. Zur Geschichte von Sitte und Recht im Zeitalter der Orthodoxie. Allgem. evang.-luth. Kirchenztg. 1904. Kinzler, Was sich ziemt. Basel 1903. Niemeyer, Recht und Sitte. Kiel 1902.

Der geschichtlich gewordene Niederschlag der Formen, in denen sich die einfachsten und grundlegendsten menschlichen Verkehrsverhältnisse bewegen, ist im öffentlichen Leben die Sitte, der Formen, in denen sich die ausgebildeteren Verkehrsverhältnisse ordnen, im individuellen Leben der Anstand.

Beides muss der Christ, soweit es mit Wahrheit und Gewissenhaftigkeit vereinbar ist, respektieren und in sittlichem Geist und Sinn fortbilden. Aber soweit die Sitte Elemente in sich birgt, die wahrer Religiosität widersprechen, muss sich der Christ ihr gegenüber die Selbständigkeit des religiösen Urteils und der Charakterkraft wahren. Und dem Anstand der Lüge und des hohlen Scheins gegenüber muss er den Anstand edlen Sichselbstgebens echter sittlicher Gesinnung zur Geltung bringen.

Vgl. Weiss S. 10: „Sitte ist Brauch innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Kreises, welcher schon als herkömmlicher und meistens auch als ein für zweckmässig gehaltener ein bindendes, normierendes Ansehen gewinnt und innerhalb dieses Kreises, wenn nicht gar durch äussere Zwangsmittel, doch durch die gewährte oder versagte Anerkennung und Zulassung der die Sitte beachtenden oder verletzenden Personen, also durch „moralischen Zwang“ geschützt und gepflegt wird.“

1. Die Sitte hat zwar dadurch ethische Beziehung, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt, hat aber nicht schon an sich ethischen Charakter, weil sie nicht ohne weiteres und nicht immer dem Zusammenhang und der Förderung des Gemeinschaftslebens dient. Indem sie auf die Formgebung bestimmter Vorgänge, wie der Brautwerbung, der Eheschliessung u. s. w. geht, wurzelt sie nicht ursprünglich im sittlichen Bewusstsein, sondern im Ordnungstrieb, d. h. in dem Bedürfnis des Gemüts, immerwiederkehrende Vorgänge menschlicher Lebensweise durch gleichbleibende Bräuche zu regeln. Die Art zu essen und sich zu begrüßen, Familienereignisse, der Verkehr von Stamm zu Stamm, der religiöse Kult u. s. w. werden in ihrer

regelmässigen Wiederkehr in bestimmte gleichmässige Formen gekleidet, deren Beobachtung im gesellschaftlichen Verkehr dem Einzelnen die Sicherheit, es recht zu machen, bietet. Die Sitte ist also eine ungeschriebene Gewohnheitsübung, die dem Einzelnen zwar nicht Rechtszwang, aber doch Sippen- und Gesellschaftszwang in dem Masse auferlegt, als er noch in Familie, Sippe, Stamm und Gesellschaft aufgeht. Die Sitte bindet den Einzelnen durch einen relativen Gewohnheitsdruck hinsichtlich seines natürlichen gesellschaftlichen Gemeingefühls, bindet aber nicht das Gewissen, ja hat überhaupt so wenig ethische Verbindlichkeit, dass sie vielfach das geläuterte sittliche Bewusstsein nur zur Zerstörung herausfordern kann.

Es ergibt nichts gegen die festgestellte Sachlage, dass von der moralischen Oberflächlichkeit der Gesellschaftsdruck der Sitte gelegentlich mit Gewissensnötigung verwechselt wird. Jedenfalls ist die Ansicht von Lazarus, dass ein sittliches Gefühl überhaupt die psychologische Grundlage der Sitte sei, falsch.

Die Sitte steht in Beziehung zur Religion dadurch, dass in einfachen Zuständen die Bildung der Sitte meist unter religiösen Impulsen und Einflüssen steht, dass die Religion als wichtigste Kraft des Volkslebens sich in einem Niederschlag von Sitten objektiviert und veräusserlicht, und dass die Sitte häufig den Halt religiöser Anschauungen sucht, zum Recht so, dass die Sitte geschichtlich die Vorform des Rechts ist und, auch wenn die Aufzeichnung des Rechts erfolgt ist, dem Volk vielfach im Licht ungeschriebenen Gewohnheitsrechts erscheint, das namentlich, wo es sich mit religiösen Vorstellungen verbindet, dem altväterischen Sinn häufig höher steht wie das Recht, zur Sittlichkeit so, dass da, wo das sittliche Bewusstsein noch nicht über sich selbst und seinen eigenen Inhalt geklärt ist und auch noch keinen klaren Ausdruck der göttlichen Norm besitzt, es sich notwendig an gewisse objektive Normen des Gemeinschaftslebens anlehnt, also sich an Sitte, Recht und Religionsformen bindet, und dass ferner in naturhafter Verbindung des sittlichen Triebes mit dem Ordnungstriebe die Sitte viele sittliche Impulse aufnimmt oder mit dem Schutz äusserer Vollziehungsformen umgibt. Infolgedessen erscheint in einfachen, ursprünglichen Zuständen die Sittlichkeit stets gebunden an die Sitte. Aus dieser geschichtlich unvermeidlichen Verquickung ergibt sich ebensowenig etwas für eine angebliche Identität der Sittlichkeit mit der Sitte, wie etwa die überall zu beobachtende ursprüngliche Gebundenheit der Kunst an die Religion das Zusammenfallen beider Grössen beweisen würde.

In einfachen Zuständen, in denen die Vorstellungswelt noch ungeklärt ist, nehmen innere Impulse des sittlichen Bewusstseins vielfach die äussere Form der Sitte an. Da nun die Sitte die elementare Macht des vom Geist noch nicht gehobenen Volkslebens ist, in dem das Individuum noch aufgesogen ist von der Sippe und dem Stamm, kann die Sitte als die Norm erscheinen, an die der Einzelne gebunden ist. So ist in der alten griechischen Volksmoral die Sitte ohne weiteres Massstab der Beurteilung des Einzelnen, zum deutlichen Zeichen, dass diese überhaupt noch keine wahrhaft sittliche ist.

Wesentlich höher ist der Gesichtspunkt im Alten Testament. Wenn her das Gesetz bindet an die Sitten und Satzungen und Rechte, so ist bei der Sitte nicht bloss an die naturhafte, elementare Volkssitte gedacht, sondern an die Gewohnheitsordnungen, welche religiöse Weihe und Sanktion erhalten haben, dadurch also in das Licht göttlicher Auktorität gerückt sind. Die Gebundenheit an die Sitte ist hier also Massstab des Urteils nicht so, dass die Volkssitte als soziales Naturgewächs Herrscherin wäre, sondern so, dass die durch Jahve gewährleistete, in den religiösen Geist des Bundes mit Gott aufgenommene Sitte zur Herrscherin über Volk und Individuum wird, die alle heidnisch geartete Sitte ausschliesst und überwindet. An diese durch die Jahve-Religion gedeckte Sitte das Volksgemüt zu binden, war geradezu das Absehen der Propheten, ohne dass diese darum schon den Einzelheiten ihres Bestandes absolute Verbindlichkeit zugeschrieben hätten (Jes. 1,11 ff. Jer. 7,21 ff.). Dagegen im Pharisäismus verlor die Sittlichkeit ihre Seele an die statutarische Sitte.

Das Christentum stand von vornherein in Gegensatz zur elementaren Verbindlichkeit der Sitte (Matth. 17,26. 15,2 ff.). Mit der sittlichen Überwindung der blossen Natürlichkeit hing aber zusammen die Anerkennung des gesund Natürlichen (1. Kor. 11,14). Trotz prinzipiellen Bruchs mit der pseudo-ethischen Macht der Sitte erkannte also das Christentum doch solche Sitten an oder bildete sie fort, die berechtigte Wurzeln im Naturboden des menschlichen Seelenlebens hatten (1. Kor. 14,34). Demgemäss hat z. B. Paulus 1. Kor. 11,3 ff. die Verhüllung der Frauen gefordert „um der Engel willen“ (11,10), d. h. mit Rücksicht auf die Weltkräfte, in denen die Naturordnung ihren Halt hat.

Prinzipiell verwerflich ist hiernach die Gleichsetzung von Sittlichkeit und Sitte in jeder Form.

Vielfach beruht die Gleichsetzung nur auf etymologischem Missverständnis. Dieser findet sich fortwirkend bei Rothe, der das Sittengesetz im weitern Sinn oder im Sinn der schlechthinnigen Norm in Christo, das Sittengesetz im engern Sinn, wie es für die Christen massgebend ist, in der christlichen Sitte sehen will. Die jeweilige christliche Sitte hat aber für den Christen nimmer das Bindende des Sittengesetzes. Eine naturalistische, die Sittlichkeit auflösende Verwechslung des sittlichen Handelns mit einem der Sitte gemäss Handeln vollzieht — seinen Prinzipien entsprechend — vielfach der Empirismus (Paulsen, natürlich

der Darwinismus, so Darwin selbst, H. Spencer u. a.), indem er die Gesellschaft als die Macht ansieht, die in der Ausbildung der Normen der Sitte dem Einzelnen die Rücksichtnahme auf ihr Wohl aufnötigt und ihn zur Beobachtung der in ihr ausgebildeten Regeln anhält. Dieser Evolutionismus verurteilt sich selbst, indem er einen Zustand naturhafter Gebundenheit mit der Sittlichkeit verwechselt. Die Sitte ist in vielen Gebieten in ihren wesentlichen Bestandteilen unsittlich und fordert von den Personen, die zu sittlicher Freiheit erwachen, nicht Achtung, sondern Vernichtung, so die Sitte mancher Negervölker. Viele Sitten, die in manchen Gegenden fast unausrottbar zu sein scheinen, stehen im geraden Gegensatze zur Religion (bestimmte Gebräuche des Aberglaubens), zum Recht (Blutrache), zur Sittlichkeit (Frauenraub). So müssen denn die Vertreter des Empirismus zugestehen, dass die Sitte nicht schlechtthin binden kann, sondern unter Umständen zurückgewiesen werden muss (Laas, Ziegler, Paulsen u. a.). Unter welchen, dafür fehlt der historischen Betrachtung des Empirismus jeder Massstab, da die verschiedenen Formen der Sitte für diese eigentlich gleichberechtigte Grössen sind, und höchstens das Urteil des bestimmten Gebiets einer bestimmten Sitte einen überragenden Wert zuerkennen kann. Will der Empirismus aber doch in verschiedenen Vertretern von der Sitte die Sittlichkeit unterscheiden und der letzteren Verbindlichkeit zuschreiben (Ihering u. a.), so überschreitet er damit seinen Standpunkt; der absolute Standpunkt schlechthinniger Verbindlichkeit und des einzigartigen Werts wahrer Sittlichkeit hebt die biologisch-soziologische Betrachtungsweise des Empirismus auf.

Ein Mann der „guten Sitte“ ist noch längst keine sittliche Persönlichkeit, kann vielmehr in ethischer Hinsicht recht fragwürdig sein, wie schon Weiss hervorgehoben hat.

Mit Recht hat schon Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten nachgewiesen, dass Sitte weder Erkenntnisgrund noch Realgrund noch Beweggrund sittlichen Handelns sein kann.

2. Der Christ, als urteilsfähig über das wahrhaft Sittliche (Matth. 18,18. 1. Kor. 2,15), soll unbestochen sein von Vorurteilen und unabhängig von Tagesmeinungen. Eine wichtige Erziehungsaufgabe des Herrn an seinen Jüngern bestand in dieser Hinsicht darin, sie loszulösen von der Befangenheit in der Gemeinanschauung ihres Volks (Joh. 7,6. Matth. 15,17 ff.), sie zu befreien von der Gebundenheit an die traditionellen Auktoritäten Israels (Joh. 10,8), sie innerlich zu entwinden den landläufigen Urteilen eines hohlen „Richtens nach dem Fleisch“ (Joh. 8,15. 7,24); Pietät gegen unchristliche und unsittliche Sitte ist Überzeugungslosigkeit und Charakterlosigkeit.

Die Bewahrung heidnischer Sitte durch die katholische Mission hat allezeit eine Paganisierung des Christentums zur Folge gehabt.



Auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, dass die Sitte, eben weil sie mit der Schwerkraft der Natur wirkt, im Volksleben ein ungemein wichtiger Faktor ist, und dass die Sitte, wenn sie in den Dienst von Religion und Moral tritt, sehr segensreiche Wirkungen üben kann. Gute Sitten, solange sie eine Macht über das Volksgemüt haben, sind besser als gute Gesetze. Mancher, der des innern sittlichen Halts entbehrt, gewinnt vermöge häuslicher Erziehung und sozialer Gewöhnung einen gewissen äusseren Halt in der Sitte. Deshalb muss die prinzipielle Bekämpfung schlechter Sitte beim Christen ihr Korrelat haben in der Pflege guter Sitte, eben unter dem Gesichtspunkt des sozialen Werts derselben, und immer mit Verdeutlichung der Tatsache, dass, was Inhalt der Gewöhnung der Sitte bleibt, noch mehr oder weniger naturhaften Charakter hat und des persönlichen sittlichen Werts entbehrt.

Verschmelzung des christlichen Geistes mit dem Volksgemüt wirkt sich stets aus in der Herausbildung wertvoller Sitte. Überschätzung der Sitte (Vilmar, Luthardt u. a.) ist aber Symptom einer gewissen Naturalisierung des Ethischen.

Aus der naturhaften und sozialen Gebundenheit des weiblichen Geschlechts und seiner Schutzbedürftigkeit in bestimmten Ordnungen ergibt sich die Tatsache, dass die Frauen vorwiegend die Hüterinnen der Sitte sind. Goethe: „Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte.“

Aber unrichtig ist es, mit Luthardt die Sitte wesentlich als Familiensitte zu fassen. Die Sitte wurzelt vielmehr in der Sippe und im Stamm und bezieht sich auf die Familie insofern, als diese ein Glied der Sippe und des Stamms bildet. In diesen Komplexen bildet die Sitte eine konservative Macht äusserer Lebensformen, in denen sich eine gewisse Lebensanschauung von Geschlecht zu Geschlecht fortträgt.

#### 4. Anstand.

Bewährt sich der Anstand in der Beobachtung von Lebensformen, so fällt er in das Gebiet des natürlichen Weltlebens und bezeichnet eine Vorstufe des Ethischen. Wenn er aber auch individuell ohne sittliche Gesinnung vorhanden sein kann (wie denn Leute „von Welt“ oft, obwohl sehr anständig, sehr unsittlich sind), so ist doch der Anstand als Bindemittel der Gesellschaft von sittlichem Wert, da er Anstösse beseitigt, Hindernisse gegenseitiger Berührung ausschliesst, Anschluss und Austausch erleichtert. Zu der bei vielen Pietisten verbreiteten Geringschätzung oder Ignorierung des Anstands liegt also kein Grund



vor. Allerdings ist dem christlichen Bekennermut der Anstand nicht das Höchste: das hat Christus den Pharisäern (Matth. 23), das haben die Apostel (Apg. 15,30 ff. 23,3) dem Synedrium gegenüber bewiesen. Aber abgesehen davon, dass der Glaube und die Liebe nicht natürlichen Lebensformen untergeordnet werden dürfen, soll auch der Christ das gesellschaftlich Verbindende des Anstands ethisch schätzen und darum den Anstand in geistig-sittlicher Durchdringung und Klärung (Röm. 13,13. 1. Thess. 4,12) bewähren. Das Wort des Paulus 1. Kor. 13,5: „die Liebe ist nicht unanständig“, muss die Ungebärdigkeiten zuchtlosen Sichgehenlassens ausschliessen. Waltet in der christlichen Gemeinde die Liebe, muss in ihr auch alles anständig zugehen (1. Kor. 14,40).

Der Anstand enthält eine gewisse Zusammenfassung der Lebensregeln guter Sitte, die man beobachten muss, um in den Augen der Gesellschaft keinen Tadel auf sich zu ziehen, sondern in ihr die Anerkennung öffentlicher Geltung zu finden. Der „anständige Mensch“ (der „Gentleman“) ist ein Kulturprodukt, meist angenehm, nie lästig fallend, im Verkehr ausgezeichnet durch eine Leichtigkeit und Elastizität, die den Umgang bequem macht. Aufgehend in die Gesellschaft, steht er ihr doch mit klug berechnendem Egoismus gegenüber. Gerade der Anstand, zu dem meist, ja fast durchweg die Schmiegsamkeit gerechnet wird, die nicht durch heilige Festigkeit religiöser Überzeugung und gewissenhaften Ernst sittlicher Grundsätze lästig fällt, beweist die Oberflächlichkeit des Empirismus, der die Sittlichkeit verstehen will aus der gesellschaftlichen Ausbildung von Lebensregeln, die in der Ausgleichung der verschiedenen Interessen für die Berührung der Menschen unter einander geltend geworden sind und infolgedessen den Verkehr bestimmen. Dieser nach dem Gesetz des Gleichgewichts der Kräfte geschichtlich gewordene Gesamtstand gesellschaftlicher Lebensregeln vermag nur infolge der Anerkennung durch die jeweilige Gesellschaft oder der Versagung der Aufnahme in sie geselliges Behagen oder Unbehagen (Lust oder Unlust hinsichtlich der sozialen Stellung) zu erzeugen, kann aber niemals das Gewissen, das Spencer für organisierte Erfahrung ausgab, in seiner Entstehung verständlich machen oder in seinem Bestande in Anspruch nehmen. Die Gewissensbindung, als innerlich verpflichtend, ist etwas wesenhaft und prinzipiell anderes als die Beobachtung der gesellschaftlichen Lebensregeln.

§ 108.

**Der gesellige Verkehr.**

Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft. Stuttgart 1851. F. Delitzsch, Philemon, oder von der christl. Freundschaft. 3. A. Gotha 1878.

Kirchner, Das Buch der Freundschaft. 1891. Lemme, Die Freundschaft. Heilbronn 1897. Realenc. B. 6. L. 1899.

Der gesellige Verkehr, von selbst anknüpfend an Familien- und Stammesverbindungen und bürgerliche Organisationen, untersteht dem Gemeinschaftstrieb des Gattungsbewusstseins, ist jedoch nicht Ausdruck sittlicher Gesinnung, sondern des Bedürfnisses des Menschen nach Berührung und Austausch mit seinesgleichen; aber eben darum dient er der seelischen Annäherung, ist also eine naturhaft sittliche Grösse. Dem Bedürfnis gemäss, das Menschenleben nicht trübem Einerlei der Arbeit oder gar des Hinbrütens zu überlassen, sondern durch Mannigfaltigkeit zu erfrischen, der Langeweile zu wehren und den Lebensüberdruß zu verhindern, dient der gesellige Verkehr hauptsächlich der Belebung der Einbildungskraft, oft unter Mitwirkung des Gefühls, gelegentlich auch der Triebe, bei höherer Geselligkeit auch des Vorstellungsvermögens, bezweckt also stets Genuss, auch da, wo es sich um geistige Anregungen handelt, wird aber manchmal auch auf die Anspornung der Leistungsfähigkeit bezogen. Als naturhafte sittliche Grösse kann er mit ethischem, auch christlichem Geist durchdrungen werden, kann aber auch völliger Entartung verfallen. Dem Christen geziemt es, die Geselligkeit in ihrem sittlichen Wert nicht zu unterschätzen, aber auch nicht aus weltlicher Genussucht oder Liebedienerei zu überschätzen, die Auswüchse und Schäden des geselligen Verkehrs zu bekämpfen, aber auch den freien Austausch edler Berührungen zu pflegen und auf die Durchdringung der Gesellschaft mit christlichem Geist hinzuwirken.

Bei den Naturvölkern fehlt der Geselligkeit die Freiheit: naturhaft durch das Leben des Stamms bestimmt, verfällt sie der Sitte. Dieses Gepräge bewahren unsere Volksfeste und Volksbelustigungen in verschiedenem Masse.

Überall, wo das Weib an die engen Grenzen des Hauses gebunden ist, ist die Geselligkeit, in der Scheidung der Geschlechter sich vollziehend, vorwiegend Sache der Männer. Wo infolgedessen Verkehr von Familie zu Familie nicht stattfinden kann, gibt es geselligen Verkehr in unserem Sinne überhaupt nicht. Das gilt für das gesamte Gebiet des Islam, des Brahmanismus u. s. w. Indem das Christentum dem Weibe die Befreiung vom Vorurteil der Geringachtung und vom Zwang der Unterdrückung gab und seine Gemüts- und Geistesgaben entwickelte, indem es im Gegensatz zum ausserchristlichen sinnlichen Misstrauen Vertrauen zur sittlichen Selbstkräftigkeit des Weibes begründete, ermöglichte es Verkehr von Familie zu Familie, also geselligen Verkehr. Aber in der Urgemeinde war dieser lediglich christlich, d. h. der Ge-

nuss des Austausches fiel mit der Darstellung und Anregung der religiös-sittlichen Gesinnung zusammen. Beides musste auseinandertreten in der Masse, wie die Kirche sich als Volkskirche ausgestaltete. Freilich die öffentlichen Vergnügungen des Zirkus verwarf die alte Kirche. Aber Gastfreundschaft bot der Geselligkeit Anregungen. Und in Formen, die gegenüber der Antike wesentlich freier und doch sittlich gebundener waren, konnte sich ein geselliger Verkehr entfalten, der dem Christentum nicht widersprach (Clem. Al. Paed. 2. 3). Dieser Widerspruch trat bei dem allgemeinen Verfall der Sitte im 3. und 4. Jahrhundert ein. Der Widerspruch zwischen Christentum und Gesellschaft drängte Ernsteren in die Einöden und in die Klöster.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die kirchengeschichtlichen Quellen über dieses Gebiet wenig berichten. Schlaglichter auf dasselbe wirft das Treiben am Hofe Karls des Grossen, das Verhältnis von Abälard und Heloise u. dergl. Dass der gesellige Verkehr der mittelalterlichen Bürger beschränkt war, lag in den Zeitverhältnissen. Das Aufkommen und Wachstum der Städte erschloss ihm weitere Entfaltung. Lebendiger gestaltete er sich in der Renaissance, oft nicht nur frei, sondern überfrei, wie Petrarka und Boccaccio zeigen.

Eine massvollere, aber tiefere und edlere Geselligkeit zeigt das Haus Luthers, dessen (echte) Tischreden ein Bild christlicher Freiheit auf festem Glaubensgrund geben, das vorbildlich ist sowohl für das Verkehrsbedürfnis wie für seine christliche Befriedigung. Ähnlich war es in den Häusern Melancthons, Bugenhagens u. s. w. Indem die Reformation das selbständige Recht des Familienlebens, frei von hierarchischem Druck und von der tyrannischen Macht des Beichtstuhls, vertrat, ermöglichte sie eine freie Entfaltung des geselligen Verkehrs, wie sie bis dahin überhaupt nicht existiert hatte.

Calvin, eine intellektualistisch reflektierte Natur, suchte, geleitet von dem Interesse, alles aus dem Glaubensprinzip heraus nach dem Worte Gottes zu gestalten, in seinen Disziplinarordnungen nach Möglichkeit auszuschliessen, was diesem Prinzip nicht zu entsprechen schien: das individuell Religiöse ward so zum theokratisch Gesetzlichen. Theoretisch zwar gestand er die Berechtigung von Vergnügungen zu; aber in der disziplinarischen Ordnung des Gemeindelebens wusste er bei der Herrschaft des Religiösen kein richtiges Verhältnis desselben zu den durch die Natur gegebenen psychologischen Bedürfnissen zu finden. Trotz der calvinischen Strenge macht aber der gesellige Verkehr auf streng reformiertem Boden den Eindruck einfacher und anspruchsloser, aber gehaltvoller Gediegenheit. Zur Starrheit aber wurde diese Strenge in der reformierten „Präzision“. Und der Pietismus entbehrte in vielen seiner Vertreter jedes Verständnisses dafür, dass bei Gebet und Arbeit auch die Ausspannung der seelischen Kräfte ihr Recht hat und ihren Raum haben muss.

Mit Ausschliessung jedes Luxus und jeder Oberflächlichkeit haben die Quäker eine anspruchslose, gediegene Familiengeselligkeit ausgebildet, welche beweist, dass religiös edler Verkehr gepflegt werden kann.

1. Der Verkehr ergibt sich von selbst aus Berührungen der Einzelnen und der Familien in dem freien Austausch, der menschliches Gemütsbedürfnis ist, und dessen Nichtbefriedigung entleerende oder verödende, erstarrende oder abkältende Wirkungen hat. Er kann aber auch absichtlich gesucht, gepflegt und ausgebildet werden, entweder aus Trägheit und Genusssucht, oder aus Eitelkeit und Glänzenwollen, oder aus dem Gefühl des Bedürfnisses für bestimmte Aufgaben und bewusster Schätzung seines Werts. Sicher hat er abschleifende Wirkungen. Aber darum ist die übertriebene ethische Hochschätzung, die Schleiermacher und Rothe dem geselligen Leben gegeben haben, nicht gerechtfertigt. Dieses schleift nicht nur Böses ab, sondern auch Gutes, nicht nur Mangelhaftes, sondern oft gerade das Vorzüglichste. Viele opfern dem geselligen Verkehr die heiligsten religiösen Überzeugungen, viele das Gewissen. Denn dieser gehört durchweg dem natürlichen Weltleben an und erträgt schwer individuelle Überzeugungen, die vom breiten Wege trennen. Aufgehen in Geselligkeit ist daher als Aufgehen in die Welt unchristlich, aber auch, da Gebet und Arbeit das Leben ausfüllen sollen, völlig unsittlich. Blosser Geselligkeitsmenschen sind die schlimmsten Vertreter der Trägheit, weil diese durch einen Schein von Zeitausfüllung pharisäisch bemäntelt ist. Nie darf die Geselligkeit Selbstzweck werden, sondern sie darf nur ein Leben des Gebets und der Arbeit begleiten. In dieser Stellung hat sie sittlichen Wert, weil sie in der Ausgleichung mit andern der Einseitigkeit wehrt, der Anfrischung dient, also auch die Arbeitskraft stärkt. Hier liegt die ethische Grenze: Beeinträchtigung der Leistungsfähigkeit durch sie ist unsittlich, Förderung derselben durch sie ist sittlich berechtigt. Aber nicht nur die Schädigung der Arbeitskraft ist verwerflich, sondern besonders die Schädigung des Charakters. Niemals darf der gesellige Verkehr ein *sacrificium conscientiae* fordern, wie er es doch täglich tausendfach veranlasst. Lieber gar keiner als ein solcher! Die in unseren Tagen weit verbreitete Charakterlosigkeit hat zu einem Teil seinen Grund in der übermässigen und ungesunden Ausdehnung der Geselligkeit.

Goethe: Tages Arbeit! Abends Gäste!  
Saure Wochen! Frohe Feste!  
Sei dein künftig Zauberwort.

Schleiermachers Unterordnung des geselligen Lebens unter das darstellende Handeln ist undurchführbar. Allerdings hat Selbstdarstellung, im geselligen Verkehr ihre Stelle, aber nicht in Form des Handelns



sondern des natürlichen Sichgebens. Aber eben dieses Sichgeben ist bei vielen völlig unnatürlich.

Roths Behauptung, dass es für jeden ausnahmslos Pflicht sei, sich am geselligen Leben zu beteiligen, ist ethisch bedenklich, seine Aufstellung geselliger Pflichten falsch. Gesellige Pflichten gibt es für manche Lebensstellungen, bei denen eine gewisse „Repräsentation“ ein Moment des Amts bildet. Im übrigen aber ist die Beteiligung am geselligen Leben Sache der christlichen Freiheit.

2. In Anbetracht der Anweisung Jesu Luk. 14,12—14, Gastmähler nicht Freunden und Verwandten herzurichten (mit Rücksicht auf Gegenseitigkeit), sondern Armut und Bedürftigkeit zu empfangen, kann das Bedenken entstehen, ob für den Jünger Jesu überhaupt eine andere Form der Geselligkeit berechtigt ist als die im Urchristentum ausgeprägte ausschliesslich religiöse, die ihr nächstes Analogon im pietistischen Konventikel-Verkehr hat. Dass aber die gesetzliche Auffassung der Weisung Jesu eine Einseitigkeit bedeuten würde (Luk. 14,8), ergibt sich aus seiner eigenen Beteiligung an Gastmählern (Joh. 12,2). Jenes Wort kann also nur den Sinn haben, dass die christliche Liebestätigkeit aller Geselligkeit schlechthin voranstehen muss, dass der Aufwand für diese nicht die Leistungsfähigkeit für jene beeinträchtigen darf, dass Veranstaltung von Gastereien nur zum Erlaubten, nicht zur positiven Betätigung der Sittlichkeit gehört, der die Armenpflege entspricht, diese also jener gegenüber weit überwiegen muss. Wenn also jemand grosse Mittel für Geselligkeit aufwendet und infolgedessen an christlicher Liebestätigkeit knausert — was leider viel geschieht — so ist sein Christentum innerlich hohl, und wenn es noch so glänzenden Schein haben möge. Kein geselliger Schliff und keine gesellschaftliche Geltung ersetzt den Mangel an Opferwilligkeit christlicher Nächstenliebe.

Das von Schleiermacher postulierte „korrektive Handeln“ auf eine verbildete Geselligkeit ist so gut wie unvollziehbar. Denn Tadeln hilft nichts, sondern schliesst den Tadler aus. Nichtmitmachen führt zu Selbstausschluss. Nicht anders steht es mit der von manchen Ethikern geforderten Christianisierung, die so weit reicht wie die christliche Gesinnung. Kol. 3,8. 17. Eph. 4,29. 5,4.

Eine relative Christianisierung des geselligen Verkehrs vollzieht sich allerdings im Zusammenhang mit der allgemeinen Fortentwicklung der christlichen Kultur. Vergleichen wir die gegenwärtigen Verhältnisse mit den Trinksitten des 15., 16. und 17. Jahrhunderts, mit den Bildern, die Gelage des 17. Jahrhunderts darstellen, mit den Festlichkeiten des 18. Jahrhunderts im Geschmack Ludwigs XIV. u. s. w., so ist der Fortschritt ein bedeutender. Eine Verfeinerung, sogar eine Veredelung der



Verkehrssitten ergibt sich hiernach von selbst aus dem Fortschritt der allgemeinen Bildung. Ein Rückschritt aber von geistigem Gehalt weg zur Schlemmerei hin vollzieht sich durch steigenden Wohlstand; und in dieser Tendenz bewegt sich die Geselligkeit gegenwärtig. Die sie ethisierende Absicht, ändern etwas zu sein und zu bieten, fehlt (im Abstand von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) den meisten völlig.

3. Im Interesse des Genusses haben sich an den Familienverkehr Organisationen der Geselligkeit angeschlossen, in denen solche, denen es an Familienverkehr mangelt, irgendwelche Geselligkeit finden wollen, oder solche, denen der Familienverkehr nicht dem Mass ihrer Ansprüche genügt, auf ihre Rechnung kommen. Diese Organisationen (Klubs, Kasinos, Vereine) sind nicht als solche schon sittlich verwerflich, und zwar darum nicht, weil sie bei isoliert Stehenden einem seelischen Bedürfnis entsprechen können, und weil sie einen gewissen Zusammenschluss der Gesellschaft begründen. Aber sie sind sittlich bedenklich, weil in fast allen die Anregung des Lustgefühls das Vergnügen nicht mehr bloss der Erholung dienstbar macht, sondern zum Selbstzweck steigert, also auch in Widerspruch zu reiner und aufrichtiger religiös-sittlicher Gesinnung steht. Die Lustbarkeiten dienen grösstenteils der Vergnügungssucht, kraft deren die Seele nicht mehr in Gebet und Arbeit, sondern im Genuss lebt. Und diese wirkt als dem Ewigkeitsberuf widersprechende Entfesselung des Trieblebens auflösend auf religiöse und sittliche Gesinnung. Vielen bedeutet, wenn sie auch die Arbeit auf sich nehmen müssen, das Vergnügen den ihnen eigentlich wertvollen Lebensinhalt. Und in der gegenwärtig völlig ungesunden Ausdehnung des Vereinswesens haben die Vergnügungsorganisationen allmählich ein solches — ihnen an sich gar nicht zukommendes — Selbstleben gewonnen, dass viele, die der Vergnügungssucht abhold sind, der sozialen Geltung wegen ihnen Zeit und Kraft opfern, die so nicht bloss nutzlos, sondern unsittlich vergeudet werden. Dieses Genussleben der modernen Gesellschaft, das selbst die bauerlichen Verhältnisse in vielen Gegenden verwüstet, richtet Einzelne und Familien zugrunde und stellt vielen, die nicht gerade zugrunde gehen, falsche Ziele, die ihnen das ethische Gleichgewicht verrücken.

Viele, die sich durch keine Arbeit überanstrengen, übernehmen sich in Vergnügungen. Manche Gesundheit wird durch sie zugrunde gerichtet: — etwas Menschenunwürdiges geradeso wie Selbsterreibung in Leidenschaften. Das Übermass der öffentlichen Vergnügungen schädigt nicht bloss die Moralität, sondern untergräbt den Volkswohlstand. Viele,

die gegen die Militärlasten eifern, sollten daneben halten, was unser Volk in sinnloser Vergnügungssucht vergeudet.

Mittel der Erholung ist gegenwärtig der gesellige Verkehr, soweit er in die Vereine drängt, bei den allerwenigsten; und darum ist er bei den meisten unsittlich.

Die angeblichen praktischen oder künstlerischen Zwecke vieler Vereinigungen sind nichts als Aushängeschilder der Genussucht.

Als absichtliches und reflektiertes Austoben der Vergnügungssucht ist gänzlich unchristlich und unsittlich das Karnevalstreiben, das charakteristisch ist für den Geist des Katholizismus.

#### 4. Freundschaft.

Nähere Beziehungen regelmässigen Verkehrs, zuweilen auf zufälligen Berührungen, in der Regel und naturgemäss auf Interessengemeinschaft oder seelischer Anziehungskraft (in Gleichheit wie in Verschiedenheit) ruhend, knüpfen in der Gewöhnung aneinander und im Einleben ineinander das gegenüber dem allgemeinen geselligen Verkehr engere Band der Freundschaft, das einen näheren Zusammenschluss gegenseitigen Vertrauens und wechselseitiger Hilfeleistung herstellt. Je mehr die christliche Nächstenliebe sich verbreitert, desto weniger sind die Freundschaften notwendig, die in ungeordneten Verhältnissen für den Halt des Individuums unerlässlicher Schutz, bei allgemeiner Lieblosigkeit unabweisbares Gemütsbedürfnis sind. Der Christ wird natürliche Freundschaftsbeziehungen, in denen wertvolle seelische Verbindungen Gemeinsamkeit der Neigungen und des Handelns pflegen, aufrechterhalten, aber mit der brüderlichen Gemeinschaft der Kinder Gottes nicht gleichstellen. Freundschaften unter gläubigen Christen wurzeln in dem Einen, was not ist, und finden ihre Weihe in gegenseitiger sittlicher und religiöser Förderung, wobei gegenseitige wirtschaftliche Förderung nicht ausgeschlossen, aber auch nicht eingeschlossen zu sein braucht.

Vgl. E. Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Altertum für Sittlichkeit, Wissenschaft und öffentliches Leben. Altertum und Gegenwart, ges. Reden und Vorträge. 2. Aufl. Berlin 1886.

In der Zeit der Renaissance haben einige Humanisten ihre Oberflächlichkeit durch den Vorwurf gegen das Christentum bekundet, dass es nicht Freundschaften erzeuge wie die Antike; sie sahen nicht, dass Freundschaften, wie sie in der Antike bestanden, dem Bedürfnis entsprachen, in Zuständen allgemeiner Vertrauenslosigkeit engere Verbände des Vertrauens herzustellen. Dem Bemühen, im Kriege aller gegen alle Beziehungen festzulegen, auf die man sich verlassen kann, entspringt die Blutsbrüderschaft der Neger. Im Kriege führt das Anlehnungsbedürfnis zu gegenseitigen Verbrüderungen wie stets, so auch

gegenwärtig. Opposition gegen die herrschende öffentliche Strömung, die den Einzelnen mit fortreissen will, führt die aus ihr sich Losringenden zum Zusammenschluss der Gleichgesinnten im politischen wie im religiösen Leben wie in der Wissenschaft. Derart sind die Freundschaften der Antike. Vgl. Cicero de amic. Zu ihrer Idealisierung liegt kein anderer Anlass vor als geschichtsunkundige Romantik. Die epikureischen Freundschaften nun gar, die Staat und Ehe verdrängen sollten, fussten auf der Gemeinsamkeit des Lebensgenusses, standen also auf der Höhe der modernen blasierten Junggesellenfreundschaften. Die Entartung der Freundschaften zu Päderastie beleuchtet grell die sittliche Haltlosigkeit antiker Freundschaften. Reine Freundschaften zwischen Männern und Frauen kennt die Antike überhaupt nicht.

Das Christentum stellte das menschliche Verhältnis, das in der Antike sich in der Freundschaft aussprach, auf einen ganz neuen Boden, indem es allen Gliedern der christlichen Gemeinde das gegenseitige Verhältnis der Bruderliebe gab. 1. Thess. 4,9. Röm. 12,10. 1. Petr. 1,22 u. s. w. Der Gemeinschaftssinn, in dem die Urgemeinde ein Herz und eine Seele war (Apg. 4,32), überschritt die gesamte antike Welt und gab auch dem Armen Sicherheit des Anschlusses auf sittlicher Grundlage. Jesus war seinen Jüngern mehr als Freund, er war ihr Meister und Herr (Joh. 13,13); und trotzdem verschmäht er es nicht, sie seine Freunde zu nennen (Luk. 12,4. Joh. 15,15). Zu einzelnen Anhängern trat er in Freundschaftsbeziehung (Joh. 11,1 ff.). Um Paulus scharte sich ein zahlreicher Kreis christlicher Freunde. Die Kirchengeschichte erzählt aus allen Zeiten von christlichen Freundschaften. Um die Reformatoren schlangen sich Freundschaftskreise, die etwas mehr und etwas anderes zu bedeuten hatten wie selbst die höchsten antiken, z. B. Sokrates', die stoischen u. s. w.

Im allgemeinen aber gehören die Freundschaften in das Gebiet des natürlichen Verkehrslebens als ein engeres Band der Geselligkeit. Das menschliche Gemüt hat das Bedürfnis, einigen Menschen etwas näher zu stehen als dem Durchschnitt, so dass das Vertrauen eventuell in Vertraulichkeit übergehen kann: so gibt es Jugendfreundschaften, Geschäfts-, Berufs-, Standes-, Liebhaberei-, Kunst-, Geistesfreundschaften u. s. w., und sie alle sind sittlich berechtigt. Mit der Schliessung der Ehe tritt die innerste Vertraulichkeit andern gegenüber zurück, und mit zunehmendem Alter wird das Bedürfnis nach ihr geringer. Die eigentliche Zeit der Freundschaften, wo sie psychisch am tiefsten basiert sind, ist daher die Jugend, in der gemeinsames Vorwärtstreben noch etwas anderes begehrt als die Führung durch das Alter, nämlich den Austausch und die gegenseitige Anregung der Mitstrehenden. Die geschlechtliche Bedingtheit der Stellung des Weibes, die es in die Familie weist, lässt der Freundschaft geringeren Spielraum. Die Vorbereitung des Jünglings auf den Lebensberuf weist ihn auf freundschaftlichen Zusammenschluss, der so auch in organisierten Freundschaftsbünden gepflegt wird. Natürlich ist der Charakter der Freundschaften so verschieden wie der der Menschen. Jugendfreundschaften dauern oft für

das Leben, selbst wenn das seelische Bedürfnis, das sie schloss, nur noch in der Erinnerung lebt, ja wenn prinzipielle Scheidung der Anschauungen stattgefunden hat, in Form unmittelbarer Sympathie. Je abgeschlossener innerlich der Mensch wird, desto schwerer geht er Freundschaften ein. Männerfreundschaften ruhen darum auf anderem Boden, wie Jugendfreundschaften, weil sie mehr Selbstverzicht und überlegtes Sichversetzen in den andern fordern.

Christliche Freundschaften gewinnen fast stets den Inhalt gemeinsamer Erbauung oder gemeinsamer Liebestätigkeit.

§ 109.

### **Gesellige Spiele.**

Schuster, Das Spiel, seine Entwicklung u. Bedeutung im deutschen Recht. Wien 1878. Lazarus, Über die Reize des Spiels. Berlin 1884. Groos, Die Spiele der Menschen. Jena 1899. Patzschke, Spiel. Evang. Volkslex. Biel. u. L. 1900.

Das eigentliche Mittel des geselligen Verkehrs ist der Austausch des Worts, die Unterhaltung, die bei räumlicher Trennung durch brieflichen Verkehr einigermassen ersetzt wird. Dazu tritt der Austausch der Tat, die Gefälligkeit.

Hilfsmittel der Unterhaltung sind für das religiöse, wissenschaftliche und künstlerische Gebiet gemeinsames Lesen, in bezug auf das letztere speziell Aufführungen, für das Gebiet des alltäglichen Lebens Spiele. Wo das Spiel aus einem Hilfsmittel der Unterhaltung bzw. Mittel der Erholung zum Inhalt der Unterhaltung wird, ist es geistlos und darum unsittlich, wo es Tätigkeitseinhalt wird, ist es unsittlich.

Das Spiel der Unterhaltung ist der Scherz (Witz, Humor). Aber die Unterordnung der ganzen Konversation unter den Begriff des Spiels ist unhaltbar; denn trotz der Leichtigkeit, Freiheit und Ungebundenheit des Tons fordert die Konversation Wahrheit der Selbstmitteilung. Dagegen enthält das Spiel im Unterschied vom Ernst ein Ausschliessen zugunsten der Darstellung eines Vorstellungsinhalts, die ihrem Inhalt nach nicht den Anspruch erhebt, als bewusste Handlung des Subjekts angesehen zu werden. Das psychologische Bedürfnis des Spiels, die Neigung und Willigkeit dazu ist persönlich; aber der Inhalt des Spiels hat möglicherweise mit dem Subjekt wenig zu tun. Das Spiel ist also nicht darstellendes Handeln, sondern frei gestaltendes Sichgehlaffen. Das Spiel greift daher auch über den geselligen Verkehr weit hinaus. Das Kind, das noch keine eigentliche Tätigkeit ausüben kann, spielt, d. h. es trägt Bilder der Phantasie frei gestaltend in einen beliebigen ihm sich anbietenden Stoff hinein, ohne dass diese Gestaltungen Dauer oder Wirklichkeit haben sollen. Es gibt Kriegsspiele, in denen



Offiziere bloss mögliche Vorgänge frei gestaltend darstellen. Es gibt Gedankenspiele, in denen Erwachsene nicht bloss Luftschlösser bauen, sondern ihre Einbildungskraft frei gehen lassen. Auch auf den verschiedenen Gebieten der Literatur und Kunst hat das Spiel seine Stelle; z. B. bei der erzählenden Dichtung im Märchen, bei der Malerei in der Karikatur u. s. w. Theater und Musikaufführung gibt Spiel als Darstellung fremder Leistungen.

1. Tatsächlich hat das Spiel in irgend einer Form in jedem Menschenleben Raum. Irgend eine Form desselben ist psychologisches Bedürfnis. Denn überall da ist Spiel, wo bei Gehenlassen der Gedanken diese freie Gestaltung gewinnen.

Es gibt Menschen, denen fast alles zum Spiel wird, die fast nichts recht ernst zu nehmen imstande sind — im Grunde genommen grosse Kinder, bei aller Liebenswürdigkeit unausstehliche, bei aller Vornehmheit völlig wertlose Subjekte. Den Charakter nicht in den Geist des Spiels abirren, die Vorstellungen nicht über das zur Ausspannung notwendige Mass in das Gebiet des Spiels sich verirren zu lassen, bildet daher eine wichtige Aufgabe der Selbstzucht, deren rechtzeitige Übung manche vor Irrsinn, viele vor Haltlosigkeit bewahren könnte.

Im Naturgenuss bieten Spaziergänge und Erholungsreisen in gewisser Weise Spiel, insofern sie der Seele Freiheit des Sichgehenlassens geben. Am meisten sind demgemäss auch Erholungsspiele sittlich berechtigt, indem sie dem ernst Arbeitenden, dessen Gedanken oft selbst in der Ruhe (bis in den Schlaf hinein) bei der Arbeit verweilen, den Anhalt geben, das Vorstellungsvermögen von der Berufsaufgabe abzulenken.

So wenig ist das Spiel die Grundform des geselligen Verkehrs (Rothe, Luthardt u. a.), dass es vielmehr lediglich dienendes Mittel der Unterhaltung ist.

Ein wirklich geistvoller Kreis greift nicht zum Spiel, es müsste dieses denn in das Gebiet künstlerischer Darstellung übergehen. Aber die Übermüdung und die Einsicht in die Unreife und Unzulänglichkeit des geselligen Kreises hat ein Recht zum Spiel seine Zuflucht zu nehmen. Und die Geistlosigkeit kann oft nicht anders als sich zum Spiel retten. Aber manche Beschäftigungsspiele (Gesellschaftsspiele) sind ja allerdings nichts anderes als eine organisierte Form der Unterhaltung.

Da Calvin dem Erholungsbedürfnis ziemlich verständnislos gegenüberstand, wurde in Genf das Spiel möglichst verpönt, und so überall auf streng calvinischem Gebiet. Die reformierte Präzision sah in Gastmählern, Tänzern und Spielen Teufelswerk. Der Pietismus sah in ihnen Welt, das Quäkertum Unwahrheit.

Luther konnte bei seinem offenen, freien Sinn für die Wirklichkeit sich weder gegen die Erholung noch gegen den geselligen Verkehr prinzipiell ablehnend verhalten, konnte also auch das Spiel nicht an



sich verwerfen. So hat die lutherische Theologie im christlichen Ernst stets die gesunde Humanität gewahrt.

Es ist für pietistische Einsichtigkeit leicht, über das Spiel grossartige Urteile zu fällen. Aber wenn ein Pfarrer Sonntag Vormittag und Nachmittag gepredigt und eine Reihe von Amtshandlungen gehabt hat, und er bekommt, ermüdet und überanstrengt, am Spätnachmittag Besuch, der selbst nichts für Unterhaltung leistet, und auf den die christliche Liebe doch Rücksicht nehmen muss, ist es eine Sünde, wenn er da seine Rettung in einem Spiel sucht?

2. Von allen Spielen sind die billigenswertesten die Erholungsspiele im Freien (die „gymnastischen“), die ähnlich zu beurteilen sind wie der Spaziergang, vor diesem aber die Gemeinsamkeit mit andern voraus haben. Sie sollen (abgesehen von der Kindheit, der das Spiel die Vorstufe der Arbeit ist) nie ausarten in Zeitvergeudung, sie sollen aber auch nicht mit dem Ernst der Arbeit behandelt werden, in den pedantische und leidenschaftliche Naturen so verfallen, dass sie jeden Genuss aufheben. Der Übergang dieser Spiele in den Sport unterliegt schweren Bedenken. Allerdings kann, wenn auf die nationale Bedeutung desselben gesehen wird, die Gymnastik als Stählung der Kraft dem Volksganzen dienen. Aber für den Einzelnen liegt in ihnen die sittliche Gefahr, dass sich ihm die Grenze zwischen Arbeit und Spiel verrückt, dass er sich falsche Ideale stellt, dass die Veräusserlichung leicht Verrohung bewirkt, und dass sich das seelische Schwergewicht in eine falsche Auffassung der Aufgaben verlegt.

Die Festspiele der Griechen hatten nationale Bedeutung. Aber namentlich die olympischen stellten ein minderwertiges Ideal. Oder läge wirklich das Ideal des Manns im Athleten? Die Gymnastik, die unter Anregung der Spiele blühte, gab leibliche Stählung, brachte aber schwere Gefahren.

Die englischen Wettkämpfe haben nicht die entsittlichenden Wirkungen wie die griechische Nacktheit. Immerhin trägt die Ausbildung der Spiele zum Sport schon in sich ein Moment moralischer Ungesundheit. Der Sport gibt stets dazu Anlass, ein ungehörliches Gewicht auf das Leibliche zu legen mit Zurückdrängung des Geistigen, das Spiel als Arbeit zu behandeln und ihm einen Selbstzweck zuzuschreiben, der ihm bei religiös-sittlicher Lebensauffassung nicht zukommen kann.

In gewisser Weise gehört zu den gymnastischen Spielen auch die Jagd. Verwerflich ist nur die Jagdleidenschaft, namentlich in Fällen der sinnlichen Grausamkeit, die auf die Höhenlage der Stiergefechte und Hahnenkämpfe heruntersinkt. Ersatzgenüsse der Jagd, wie das

Taubenschiessen, sind Roheiten. Die italienische Vogelfängerei ist Barbarei.

3. Den Erholungsspielen im Freien, den gymnastischen, verwandt, gelegentlich in sie übergehend, sind die Geschicklichkeitsspiele, wie Kegelspiel, Billardspiel und ähnliche; zu diesen gehört ursprünglich auch der Tanz, man könnte sie daher im Unterschied von den gymnastischen die orchestrischen nennen.

Spiele, wie das Ball- und Kegelspiel zu beanstanden, liegt an sich kein Grund vor. Tänze gehörten bei Südseeinsulanern so sehr zur alt-eingewurzelten Sitte, dass die Missionare sie mit Ausscheidung des Unsittlichen gewähren lassen mussten. Ursprünglich entweder von Frauen oder von Männern ausgeführt, sprach der Tanz die Freude an der Anmut schöner und regelmässiger (rhythmischer) Leibesbewegung und darin überhaupt Lebensfreudigkeit aus (Luk. 15,23 ff.). So konnte er ein Moment des Kultus werden (Ex. 15,20. Ps. 149,3. 150,4 u. s. w.). Er konnte aber auch zu einer die Sinnlichkeit anregenden Schaustellung entarten. Und auch wo dies nicht direkt der Fall war, ist er doch in sehr weitgehender Weise zu einer Zweideutigkeit verbildet, die unsittlich war und unsittlich wirkte (Mark. 6,22 ff.), wie ihn denn die alte Kirche auch demgemäss verworfen hat. Im Orient ist der Tanz von Frauen fast durchweg, wenn nicht gemein, dann zweideutig, der der mohammedanischen Bettelmönche wild fanatisch. Bei uns ist der Tanz zu einem geselligen Verkehrsmittel geworden, das hauptsächlich der Annäherung der Geschlechter dient. Darin liegt seine relative Berechtigung, darin liegen aber auch seine sittlichen Gefahren. Wegen dieser hat ihn der Pietismus verworfen, wegen jener der moralische Formalismus idealisiert. Beides ist einseitig. Aber über die pietistische Einseitigkeit kann — von unchristlichen „Moralisten“ abgesehen — nur spotten, wer die wirklichen Verhältnisse nicht kennt, namentlich auf dem Lande, wo in den meisten Gegenden mit jeder Tanzfestlichkeit Unzuchtssünden verknüpft sind. Die entgegengesetzte Einseitigkeit aber zeugt von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit. Bei vielen ist der Tanz zwar völlig unschuldig. Immerhin bleibt der Tanz lediglich etwas sittlich Erlaubtes. Positive moralische Bedeutung hat er nicht. Aber schon für viele ist er gesundheitszerstörend geworden. Und für viele wird das Tanzleben unmoralisch, weil es geistig verflacht. Überall, wo auf reiferer Lebensstufe bewusste sittliche Selbstbesinnung stattfindet, wird er ausgeschlossen. Tanzende Greise sind lächerlich, tanzende Greisinnen widerlich. Der Tanz hat seine Stelle auf der Lebensstufe, wo man den Wert der Zeit noch nicht zu schätzen weiss, die Grenze zwischen Arbeit und Erholung noch nicht genau zieht, die geschlechtliche Anziehung schätzt und noch keine Würde zu wahren hat. Mit der Würde des Alters und der Amtsstellung ist der Tanz unvereinbar (2. Sam. 6,14 ff.). Ein gereifter Christ kann so wenig tanzen, wie man sich Christum und die Apostel solchen Jugend-

lichkeiten hingeben denken kann. Ein tanzender Geistlicher zeigt, dass ihm eine tiefere Auffassung seiner Amtsaufgabe und Amtsstellung noch fehlt.

4. Die Klugheitsspiele befassen hauptsächlich Brett- und Kartenspiele; sie sind zum Zweck der Erhaltung und im Dienst der Geselligkeit sittlich erlaubt.

Unter den Brettspielen steht an erster Stelle das Schachspiel, das Scharfsinn fordert und übt und soviel Berechnung und Überlegung verlangt, dass manche Ethiker (Daub, Marheineke u. a.) es nicht dem Spiel, sondern der Arbeit haben zuweisen wollen. Allerdings ist es eins der edelsten Spiele, der Unbegabtheit und Denkrägheit unzugänglich. Aber es ist doch lediglich urteilsloses Vorurteil, welches das Schachspiel als erlaubt, das Kartenspiel an sich als unerlaubt ansieht; denn an und für sich ist zwischen beiden kein prinzipieller Unterschied. Nur ist jenes vornehmer, da es ein gewisses Mass geistiger Kraft in Anspruch nimmt, das es dem Volk verschliesst. Ausserdem verbinden sich mit dem Kartenspiel Missbräuche, denen jenes nicht ausgesetzt ist. Denn dem gemeinen Mann in verschiedensten Formen zugänglich, artet es in breiten Volksschichten zu elender Zeitvergeudung und niedrigem Gelderwerb aus und hat Trunksucht und Händelsucht im Gefolge. Diese Auswüchse, die Kants Verwerfungsurteil erklären, sind unmoralisch. Aber wo das Kartenspiel harmloser Unterhaltung dient (mag auch ein geringer Gewinn oder Verlust das Interesse anregen), ist es vom Brettspiel sachlich nicht verschieden. Und in manchen Kreisen ist die Beschäftigung mit einem unschuldigen Spiel immer noch besser als der traurige Klatsch oder die lieblose Durchhechelung der Gesellschaft.

5. Unter allen Spielen die bedenklichsten sind die Aufregungsspiele, nämlich die Wetten und die Zufallsspiele, erstere völlig unsittlich, letztere meist unsittlich.

Von harmlosen Scherzen abgesehen, sind die Wetten in sich verwerflich, weil sie Gelderwerb auf unredlichem Wege bezwecken, und weil sie von trauriger Geistlosigkeit sind.

Zufallsspiele können in sehr verschiedenen Formen statthaben; ihre bekanntesten sind das Würfelspiel und das moderne Glückspiel.

Das im Altertum sehr beliebte Würfelspiel fand die Verurteilung der alten Kirche (Cypr. de aleatoribus) und infolgedessen der römischen Gesetzgebung.

Von den bei uns gebräuchlichen Würfelspielen sind viele völlig harmlose Unterhaltungs- und Beschäftigungsspiele, die man kleinen und grossen Kindern ohne Schaden gönnen kann.

Die Glücksspiele (Hazardspiele) haben ihren Reiz in dem inneren Widerspruch zwischen dem vom Spieler unabhängigen Zufall des Gewinns oder Verlustes und dem Versuch, des Zufalls durch Klugheit Herr zu

werden. Dieser Kontrast bewirkt eine seelische Erregung, die von Naturen, die Wagemut und Fatalismus verbinden, als Lustgefühl empfunden wird, und übt auf manche (die so gut wie sicher wissen, dass sie verlieren) einen mit Grausen verbundenen Zauber aus, wie das Wandeln über schwindelndem Abgrund. Das Verlockende der Gefahr, verbunden mit den Sirenenklängen möglichen Glücks, macht die Hazardspiele fast unausrottbar, namentlich in vornehmen Kreisen, in denen sie die Begleiterscheinung der Verschwendung bilden. Der gläubige Christ muss sie unter allen Umständen ablehnen. Aber für solche, die in bezug auf ihre Zeitverwendung und Unterhaltung keine ernstere Auffassung haben, ist das Spielen um kleinere Beträge, bei denen niemand erheblichen Gewinn oder Verlust hat, nicht so schlimm wie manche andere „Unterhaltung“. Unschuldiger jedoch ist auch dieses nicht, da es bei manchen eine Spielwut entzündet, die sie ins Verderben lockt. Zahllose Existenzen gehen an der Spielleidenschaft zugrunde, oft so, dass sie schuldlose Verwandte mit ins Verderben hineinreissen. Die Spielhöllen sollten behandelt werden wie Räuberhöhlen, gewerbsmässige Spieler als verworfen, Betrüger.

3. Abschnitt.

## Die Kirche.

§ 110.

### Wesen und Erscheinung der Kirche.

Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. Haupt, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1892. Brieger, Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Licht der Geschichte. L. 1894. Cölle, Die genuine Lehre von der Kirche nach den Symbolen der evang.-luth. Konf. L. 1894. M. v. Nathusius, Kirche u. Gemeinde der Heiligen. Monatschrift f. St. u. L. 1901. Loofs, Römisch-kath. und evang. Lehre von der Kirche. L. 1901. Müsebeck, Christentum, Kirche, Persönlichkeit. Marburg 1902. Bleibtreu, Die evang. Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Tüb. und L. 1903. Büttner, Das innere Leben des Christen und die Kirche. L. 1902. Romundt, Kirchen u. Kirche nach Kants philos. Religionslehre. Gotha 1903. Lamerdin, Kirche und Gemeinschaft. Karlsruhe 1904. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1904.

Die Kirche, ihrem dogmatischen Begriff nach Werk Gottes (Joh. 10,1 ff. 12 ff. Luk. 12,32. Eph. 2,10. Tit. 2,14), Leib Jesu Christi (Röm. 12,5. 1. Kor. 12,27. Eph. 4,4. 5,23), irdische Verwirklichung des Gottesreichs (Eph. 2,19. Hebr. 12,22 f.), con-

gregatio sanctorum oder communio fidelium, ist ihrem ethischen Begriff nach zeitliche Bildung, menschliches Erzeugnis. Denn wenn durch die Botschaft des Evangeliums auch Gott wirkt (1. Kor. 12,28. Eph. 2,20. 4,11), so dass das durch seine Organe erzielte Ergebnis Gottes Tat und Eigentum ist (1. Kor. 2,9), so haftet doch jeder menschlichen Botschaft von vornherein menschliche Schranke an (1. Kor. 3,5 ff.), die der irdischen Erscheinungsform der Kirche geschichtlich bedingte Besonderheiten gibt (1. Kor. 3,5 ff.), wie denn Petrus, durch den Gott wirkte, judenchristliche, Paulus, durch den Gott wirkte, heidenchristliche Gemeinden begründete (Gal. 2,7 ff.). Über der Wirklichkeit schwebt und in der Wirklichkeit lebt daher stets das Ideal, die von menschlichen Schwächen reine (Eph. 5) Auswirkung der Erlösung und Versöhnung Jesu Christi (Kol. 1,13 ff.), der wirkliche Inhalt seines Todesopfers (Joh. 17,19), die einheitliche Jüngerschaft der der Welt entnommenen Heiligen (17,14 ff. 21). Die Vermittelung zwischen dieser ecclesia invisibilis oder der idealen Kirche, die nach dem Nicaeno-Constantinopolitanum Eine ist, und der ecclesia visibilis, der tatsächlichen irdischen Erscheinungsform stellt der heilsanstaltliche Charakter (1. Tim. 3,15) der Kirche her, nach dem sie ein Gut ist (§ 42). Denn der Heilsbesitz der Kirche drängt sofort zur Heilsverkündigung (2. Kor. 4,13), der Glaubensstand zur Glaubenstat (Röm. 1,14—17), der Besitz des Kreuzes zum Wort vom Kreuz (1. Kor. 1,18. 4,3). Die Heilsanstalt bildet also das Bindeglied zwischen dem Wesensbestand der auf den Grund der Apostel und Prediger erbauten Gemeinde, deren Eckstein Christus ist (Eph. 2,20), und der Religionsgenossenschaft, die sich zu organisieren und auszubreiten hat. Da die Kirche aber Heilsanstalt durch Wort und Sakrament ist (Aug. art. 5), so wirkt sie sich als solche hauptsächlich durch das ministerium verbi aus, welches das Krystallisationsmoment der kirchlichen Organisation abgibt. Heilsanstalt ist aber nicht ein Klerus, sondern die sich behufs der Tätigkeit einen Leib gebende Gemeinde der Heiligen. Also nimmt auch die Kirche nach ihrem ethischen Begriff alle Gläubigen in Anspruch für eine dem Wesen der Heilsanstalt entsprechende kirchliche Aktivität.

Wort und Sakrament gehören nach lutherischer Lehre ebensowohl der inneren wie der äusseren Kirche zu.

1. Die Unterscheidung von ecclesia interior und exterior (Luther) bzw. invisibilis und visibilis (Zwingli, auch Luther, und Calvin) ist ein Fundamentaldogma des Protestantismus. Dasselbe wird geleugnet vom Katholizismus und vom modernen Rationalis-



mus, welche beide die Kirche versichtbaren, die Unsichtbarkeit der wahren Kirche leugnend, eine innere Kirche innerhalb der äussern bestreitend. Der Katholizismus ist geleitet von einem falschen Dogmatismus, der die wahre Kirche in die endliche Erscheinungsform hineinträgt, der sichtbaren Kirche die Prädikate jener gibt, die römische Kirche verabsolutiert; indem aber in der Apotheose des Papsttums eine menschliche Einrichtung, die nicht bloss Ergebnis geschichtlichen Werdens, sondern absichtliche Bildung menschlichen Herrschaftsstrebens ist, und mit ihr die irdische Religionsform oder Kirchengestalt für göttlich ausgegeben wird, waltet in diesem Dogmatismus zugleich ein Moralismus, dem Menschenwerk über Gotteswerk, Produkt menschlichen Tuns über die Abhängigkeit von der Offenbarung tritt. Dem Rationalismus aber, dem das Christentum, christliche Religion wie Kirche, evolutionistisch Ergebnis der natürlichen Religionsgeschichte ist, sinkt mit dem absoluten Grunde der Kirche auch die Absolutheit des Christentums dahin. Ist Jesus für Wrede, Bousset, Wernle, Weinel, Meyer u. v. a. rein menschlich, so auch die aus ihm hervorgegangene Kirche; diesem Moralismus wird sie also diesseitige Bildung des religionsgeschichtlichen Prozesses ohne jenseitige Grundlage und ohne Ewigkeitsgehalt. Ist aber das christlich sittliche Handeln das religiöse, und ruht die christliche Religiosität auf dem göttlichen Gnadenwirken (Eph. 2,10), so gibt's auch christliche Kirche nicht anders denn als Ergebnis der Gnadenwahl Gottes (Matth. 22,14. 1. Thess. 2,13. 1. Kor. 1,27) und der Erlösung Jesu Christi (Eph. 1,4 ff.). Und ist die Kirche ihrem wahren Wesen nach die Gesamtheit der Erwählten (Matth. 25,34. Luk. 12,32. Joh. 10,16), so ergibt sich die Notwendigkeit, diese dem göttlichen Liebeswillen entsprechende geistliche Grösse, die nach Luther dem Glauben Wirklichkeit ist, von der mangelhaften kirchlichen Wirklichkeit der irdischen Erscheinung zu unterscheiden. Diese verschiedenen Auffassungen der Kirche ergeben ganz verschiedene Arten kirchlich sittlichen Handelns. Der Katholik wirkt für die äussere römische Kirche in der Stimmung und Tendenz, Christentum und Kirche gleichzusetzen. Der Rationalist sieht als Christen die Glieder der historisch gewordenen Christenheit an und erkennt eine unsichtbare Geistesgemeinde nur in der Gemeinsamkeit religiöser Aufklärung (Ritschl, Harnack u. a.). Der gläubige evangelische Christ unterscheidet den äusseren religionsgeschichtlichen Bestand von der dem Geist Christi entsprechenden Gesinnung genuiner christlicher Religiosität, sieht also mit dem Auge des Glaubens in den äusseren Kirchenkörpern die innere Gemeinde der Heiligen, bemüht sich also auch, die

äussere Kirche in die innere umzubilden. Diese im Epheserbrief gestellte und von den Reformatoren vertretene Aufgabe charakterisiert die Eigentümlichkeit evangelischer Frömmigkeit.

Erwächst wahre christliche Religiosität einzig und allein aus dem göttlichen Gnadenwirken (Joh. 6,27. 37 ff. 44. 65), so ist die wirkliche christliche Gemeinde die Einheit der echten Jünger Jesu (Joh. 17,21), die der Vater dem Sohne gibt (17,6). Es ist an und für sich widersinnig, diese religiöse Einheit supranaturaler Lebensbestimmtheit einer juridischen Organisation gleichzusetzen. Aber die Gleichsetzung der innern und der äussern Kirche ist schon in nachapostolischer Zeit vollzogen. Das Judenchristentum dachte sich, wie schon im 1. Clemens-Brief deutlich ist, die messianische Gemeinde, das Gottesvolk der Vollendungszeit, als Einheit. Justin verband mit dieser äussern Einheit die Vorstellung der Gleichförmigkeit der Lehre, Irenäus die der Gleichförmigkeit des Episkopats. Und in Cyprians Schrift *de unitate ecclesiae* ist diese Vorstellung der äussern Einheit abgeschlossen. Hermas sah noch, dass die Gemeinde des Heils mit der äussern Gemeinde sich nicht deckt. Clemens Alex. unterschied die ideale von der empirischen Kirche, Origenes die innere als die eigentliche Kirche von der äusseren. Am schärfsten musste diesen Unterschied die augustinische Prädestinationslehre herausstellen, die ergab, dass das *corpus Christi verum* die Summe der Prädestinierten sei, während die anstaltliche Kirche nur *corpus Christi permixtum* ist; aber trotzdem setzte er in widerspruchsvoller Weise die äussere, anstaltliche Kirche der idealen gleich. Dann war sie natürlich eine äussere Einheit. Diese wurde aber durchschnittlich als Gleichförmigkeit der Lehre und der Verfassung vorgestellt. Eine Auktorität über der Gesamtkirche, die die Einheit verkörperte oder durchsetzte, gab es in früherer Zeit nicht. Die ökumenischen Synoden sollten seit 325 eine Legislative über der Gesamtkirche herstellen. Aber die Exekutive lag in den Bischöfen und in der Staatsgewalt. Eine einheitliche Gesamtleitung der Kirche herzustellen versuchten erst die römischen Bischöfe in der Schaffung des Papsttums.

Die Idee der äusseren Einheit der Kirche in Gleichheit von Lehre, Verfassung und Einrichtungen wie in Einheit der Legislative und Exekutive steht aber in Widerspruch zum Wesen der Kirche, da diese keine Art Staat ist und nicht nach Art einer weltlichen Institution aufgefasst und geordnet werden darf. Der katholischen Auffassung der Kirche als Universalstaat entspricht die romantische und utopische Hoffnung auf „Wiederherstellung der Einheit der Kirche“ — romantisch: sie hat im Sinne der katholischen Theorie nie existiert; utopisch: sie ist völlig undurchführbar anders als durch rohe Gewalt, und eine solche steht dem Papsttum nicht mehr zur Verfügung. Für die Anschauung des evangelischen Glaubens kann eine äussere kirchliche Einheit weder Ideal noch Aufgabe des Handelns sein, sondern nur die religiöse Einheit im Sinne von Joh. 17,21, welche nicht verschiedene Organisationen, aber Hass und Feindschaft ausschliesst (Conf. Aug. 7).

Für den Rationalismus, dem Gottheit Christi, heiliger Geist, Reich Gottes keine Realitäten sind und, soweit er die Worte beibehält, sich in irdische Grössen umsetzen, fällt der supranaturale Ewigkeitshintergrund der Kirche weg. Sie ist ihm der Sache nach nur eine dem religionsgeschichtlichen Prozess entwachsene Religionsgemeinschaft. Man kann sie als die höchste bisher entstandene auffassen. Die meisten Modernen bemühen sich gemäss dem Schlagwort der Fortbildung der Religion sie nach der Religionsphilosophie umzugestalten. Die Auffassung der Kirche richtet sich natürlich nach dem, was man unter Religion versteht. Wo (wie bei Kant) die Religion sich an die Moral verliert, wird die Kirche dem Rationalismus zur moralischen Besserungsanstalt oder zur Gemeinschaft des Tugendhandelns.

2. Moralistisch ist auch der donatistisch-baptistische Kirchenbegriff, der die Gemeinde der Heiligen äusserlich darstellen will (Apol. 4,28). Dem Katholizismus verwandt in dem Bestreben, die unsichtbare Kirche zu versichtbaren, ist er evangelisch in der Auffassung der Kirche als Heilsgemeinschaft. Indem aber die Kirche durch das freie Zusammentreten der Einzelnen entstehen soll, wird die congregatio sanctorum aus einem Gotteswerk zu einem menschlichen Gebilde. Freilich meint man, wenn man nur Gläubige zur Gemeinde zulässt, diese erst recht zu vergöttlichen. Tatsächlich aber ist die Gemeinde, wenn sie lediglich durch Individuen konstituiert wird, geschichtliches Produkt. Und die kirchliche Aufgabe bestimmt sich dann dahin, immer neu Kirche zu produzieren. Diese moralistische Bestimmung wirkt zweifellos anregend auf die evangelistische Tätigkeit. Aber diese nimmt dann auch notwendig ein Moment menschlicher Wirkerei und Vielgeschäftigkeit in sich auf (im Gegensatz zu Mark. 4,26 ff.). Und wird die Kirche menschliche Bildung, so teilt sie das Geschick menschlicher Bildungen in raschem Wechsel und endlosen Zersplitterungen. Alle kirchliche Tätigkeit muss vielmehr auf der Glaubensgewissheit ruhen, dass die Kirche stets schon da ist („ich glaube eine heilige, allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“), und dass Gott durch seinen heiligen Geist stets neu Gemeinde der Heiligen produziert. Diese Gewissheit soll freilich nicht bloss beruhigen in Demut und Geduld (Mark. 4,26 ff.), sondern soll auch die Freudigkeit und den Mut beflügeln in der Überzeugung, dass im Reichsgotteswirken der eigentlich Wirkende Gott ist (1. Kor. 15,10).

Wenn die Kirche nicht die Gläubigen hervorbrächte, sondern die Einzelnen die Kirche bildeten, gehörte die Lehre von der Kirche wesentlich nicht in die Dogmatik, sondern in die Ethik. Bei dieser Anschauung träte die Kirche in Analogie zum Vereinswesen. Dem dona-

tistisch-baptistischen Prinzip ist das kongregationalistische verwandt, nur dass bei diesem die einzelnen Kongregationen die Kirche konstituieren. Auf Grund desselben ist in Nordamerika ein Religionsgründen in Mode gekommen, das Vereinsgründungen analog ist. Baptismus und Kongregationalismus sind eben nicht bloss Organisationen für sich, sondern bestimmen die Physiognomie des ganzen kirchlichen Lebens in Nordamerika.

Zweifellos nun haben die Freikirchen der Schweiz ebenso anregend und segensreich gewirkt wie die schottische Freikirche, obgleich sie mit dem in ihnen ausgeprägten Individualismus den Boden des baptistischen Prinzips betreten. Daraus erhellt, dass in Erscheinungen donatistischen Gepräges ein ethisierendes Gegengewicht gegen den dogmatistischen Traditionalismus gesehen werden muss. Jedenfalls würde sich die nordafrikanische Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts, wenn sie das Berechtigte im Donatismus verstanden und anerkannt hätte, sehr viel mehr Lebenskraft bewahrt haben, als sie später dem Islam gegenüber entgegenzustellen vermocht hat.

3. Wie es hohle Einbildung ist, Religion zu haben ohne Zugehörigkeit zu einer geschichtlich gewordenen Religionsgemeinschaft — Göttliches gibt's auf Erden nicht ohne ein menschliches Gefäss — so ist es auch ein Irrweg, Christentum pflegen zu wollen ohne Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Kirchenpartei. Die Berufung auf die älteste Christenheit verschlägt nicht, da die in ihr vorhandenen Richtungen (namentlich im Gegensatz der paulinischen und judaistischen Strömung) nur die primitiven Anfangsformen noch nicht ausgeprägter Kirchenbildungen sind. Hat Paulus natürlich Spaltungen bekämpft (1. Kor. 1 ff.), so wird jeder gleich ihm Spaltungen der Lieblosigkeit und des Unverstands entgegenwirken. Im Gegensatz der paulinischen und judaistischen Richtung hat Paulus, mit Geisteskraft das Steckenbleiben des Christentums im Judentum bestreitend, ohne die Differenz hinfällig machen zu können, auf die Einigung brüderlicher Liebe hingewirkt. Diese muss jeder Christ anstreben, den nicht Fanatismus oder Parteigeist daran hindert. Glaubens- und Liebeswirken auf Einheit hin (Eph. 4,4 ff.) darf aber nicht die Klarheit darüber trüben, dass ebenso wie die allgemeine Religion nie rein heraustritt ohne die Form konkreter Religionsgemeinschaft, auch allgemeines Christentum keine Lebendigkeit hat ohne konfessionelle Kirchenform.

So wenig der Einzelne künstlich in seine Kindheit zurückwachsen kann, so wenig kann sich die Kirche künstlich in ihre Anfangsgestalt zurückschrauben. Gegenwärtig gibt es Christentum nur in Form von Kirche (Kirchenpartei, Denomination, Sekte u. s. w.); es ohne diese darstellen wollen kann nur ein



trüber, urteilsloser Idealismus, dessen Unklarheit der eroberungskräftigsten Konfession leichte Beute liefert, oder ein eigensinniger separatistischer Individualismus, der eine neue Sekte stiftet. Das christliche Handeln, das sich auf den Bestand des Christentums richtet, ist also notwendig kirchliches Handeln.

Die Behauptung Rothes (§ 1168), dass das Christentum seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinauswolle, reduziert sich in ihrem Wahrheitskern auf die Tatsache, dass Christentum und Kirche sich nicht decken. Wie die Seele auf Erden nicht ohne Leib ist, ist die Kirche die notwendige empirische Existenzform des Christentums, ohne welche dieses sich verflüchtigt und verflüchtigen muss. Persönliches Christentum ohne Anschluss an kirchliche Organisation gibts nur in unbedeutenden und vorübergehenden Absplitterungen von der Kirche. Den Leib, den die Religiosität braucht, nahm Rothe in Aussicht im Staat. Aber die Behauptung Rothes, dass das Christentum darauf ausgehe, sich immer vollständiger zu verweltlichen, sich von der kirchlichen Form zu entkleiden und sittliche Lebensgestalt anzunehmen, also in den Staat überzugehen, gehört einem Moralismus an, der in direktem Gegensatz zu der modernen Tendenz steht, Geistliches und Weltliches deutlich zu trennen. Rothe meinte: „Heutzutage dürfen wir die christlichen Heiligen nicht mehr in der Kirche suchen.“ Wo denn? Etwa in Gerichtshallen und Amtsstuben?

4. Den Familien- und Staatspflichten, den bürgerlichen, und Berufspflichten entsprechen auf dem Boden der Kirche nicht Pflichten gegen Gott, sondern religiöse Pflichten.

Nachdem schon früher (§ 9,7) nachgewiesen ist, dass es Pflichten gegen Gott nicht gibt (Rothe), sondern dass alle wirklichen Pflichten Gemeinschaftspflichten und als solche Inhalt göttlicher Verpflichtung sind, ist hier noch festzustellen, dass die Aufstellung von Pflichten gegen Gott die Ethik auf vorchristliche Stufe heruntersetzt. Denn solche gäbe es nur dann, wenn Gott in menschlicher Weise Bedürfnisse hätte, auf deren Befriedigung im Kult es ankäme (Ps. 50,12f. Apg. 17,24. 25), wenn er also ein Sinnenwesen wäre, auf das sich als ein empirisches Objekt Handlungen richten könnten, die ihm für seinen Selbstzweck förderlich wären. Gott aber zum veränderlichen Objekt menschlicher Handlungen herabzusetzen (Schmid u. a.), ist ein Widerspruch gegen den christlichen Gottesbegriff. Hätten wir Pflichten gegen Gott, so müssten diese jeder andern Pflicht unbedingt übergeordnet werden. Darum muss die Nebeneinanderstellung von Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst bei konsequentem Denken zur Korruption der Moral führen, da die unvermeidliche Folge die Verdrängung der Nächstenliebe durch religiöse Motive zugunsten des Fanatismus oder der Bigotterie ist.

Das Heidentum kennt Pflichten gegen die Götter. Ebenso kennt das Alte Testament, da Gott noch anthropopathisch vorgestellt ist, Pflichten



gegen Jahve, den Gott Israels. Dieses Gebiet ist aber verknüpft mit der im Gesetz vollzogenen Mischung des Religiösen und Juridisch-Politischen, ist also durch die neutestamentliche Abrogation des Gesetzes aus der Anbetung in Geist und Wahrheit ausgeschieden.

§ 111.

**Das Handeln der Kirche.**

A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze. (Über das Verh. des Bekenntnisses zur Kirche). Freib. 1896. H. Schultz, Das Bekenntnis in der Kirche. Zeitschr. f. Theolog. u. K. 1900. Uhlhorn, Die Kirchenzucht. Hannover 1901. Eberhard, Die Kirche als Macht der Erziehung im Volksleben. St. 1903. W. Schmidt, Das Grundbekenntnis der Kirche und die modernen Geistesströmungen. Gütersloh 1904. Pestalozzi, Das persönl. rel. Bew. und seine Bedeutung für die Kreise des Volksganzen und Weltganzen. Stuttgart 1905.

Das Handeln der Kirche, wie es sich aus ihrer dogmatischen Idee ergibt, wird hier nur unter dem prinzipiellen Gesichtspunkt besprochen, dass es massgebend ist für das kirchliche Handeln der Einzelnen.

Als religiöse Gemeinschaft hat die Kirche auch eine rein religiöse Aufgabe, nämlich die als Gottesstiftung der reinen Gottesverehrung oder als Gemeinde des Reichs Gottes das durch Jesum Christum begründete Leben aus Gott zu hegen und pflegen. Da dieses einerseits in der Gemeinschaft der Heiligen stets schon vorhanden ist und anderseits die ganze Menschheit in sich aufnehmen will (also die Weltkirche zum Ziel hat), so muss die Kirche sowohl darauf bedacht sein, das Bestehende zu bewahren, als Neues zu pflanzen. Beides ist voneinander unabtrennbar. Man kann nicht neues Leben entzünden, ohne an das Bestehende anzuknüpfen, und das Bestehende wird nicht recht erhalten ohne die zündende Kraft der Neubelebung. Bei gesunden Zuständen ist also die lebenspflegende und lebenweckende Tätigkeit der Kirche eins: das Erbauliche muss sich mit dem Erwecklichen (Evangelistischen) verbinden. Damit diese Tätigkeit in gesunder Weise ausgeübt werden könne, muss ein geordnetes ministerium verbi in der Kirche sein, ohne dass dieses ein Recht hätte, die vom Geist erzeugte Selbstbezeugung des Glaubens, von der es der geordnete Ausdruck sein soll, zu hindern; und damit dieses lebenweckend wirken könne, muss eine kirchliche Ordnung da sein, welches die religiöse Tätigkeit der Kirche schützt und organisiert, belebt und entbindet.

1. Nach römisch-katholischer Lehre kommt der Kirche als in der Hierarchie (ecclesia = numerus episcoporum) organisierter

zu die potestas ordinis, die potestas jurisdictionis und die potestas magisterii; das Verhalten der Kirchenglieder regelt sich hiernach durch Abhängigkeit von der Sakramentsverwaltung, vom Kirchenregiment, vom Lehramt. Diese Auffassung stützt sich auf die den Tatsachen widersprechende Behauptung, dass Christus die Kirche als äussere katholische in der direkten Einsetzung einer apostolischen Hierarchie gestiftet habe. Infolgedessen wird die Kirche, die ihrem Wesen nach rein religiöse Gemeinschaft ist und sein soll, zu einer Kombination von Glaubensgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft, bei der die letztere so überwiegt, dass im Katholizismus die Herrschaftsinstitution, die mit den Weltmächten in den Wettbewerb des Übergewichts eintritt, die Religion in ihren Dienst nimmt. Die römisch-katholische Kirche, die den Begriff der Kirche für sich allein in Anspruch nimmt, ist daher überhaupt nicht Kirche im eigentlichen Sinne (von Eph. 2,20 ff.), sondern als Mischbildung von Religion und Herrschaftsorganisation Kirchenstaat, also Missbildung.

Die Tendenz auf das Herrschaftsinstitut und damit auf das Rechtinstitut lag von vornherein in der Behauptung der direkt göttlichen Einsetzung des Episkopats, die eine göttliche Auktoritätsstellung ergeben sollte (Ignatius, Irenäus). In Zusammenhang mit der Tendenz auf äussere kirchliche Einheit (Cyprian de unitate ecclesiae) gewann der Episkopat noch im dritten Jahrhundert allgemeine kirchliche Auktorität. Die der Idee entsprechende Herrschaftsstellung brachte die seit dem vierten Jahrhundert sich vollziehende Verbindung von Kirche und Staat.

Augustin hat den wahren Leib Christi in der Gesamtheit der Prädestinierten gesehen und doch in widerspruchsvoller Weise (namentlich de civitate dei) mit der bischöflich organisierten katholischen Kirche identifiziert. Die sachwidrige Gleichsetzung von Rechtsgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft herrscht seitdem im Katholizismus.

Die von der Kirche ausgeschlossenen Parteien machten natürlich den religiösen Kirchenbegriff gegen den juridischen geltend. Und bei Wiclif trat die Auffassung der Kirche als universitas praedestinatorum scharf heraus (infolgedessen auch bei Hus). Aber die römisch-katholische Kirche gab dem juridisch-papalen Kirchenbegriff den Abschluss im vatikanischen Konzil 1870.

Indem der Protestantismus die Kirche als Glaubensgemeinschaft, d. h. als rein religiöse Gemeinschaft ansieht, spricht er ihr politische Form und politische Aufgaben, juridische Herrschaft und Kampf mit den Staaten um Macht ab und stellt ihr als einzige Aufgabe die Pflege der Religiosität. Der katholische Machthunger muss ihm dauernd ebenso fern bleiben wie die Sucht nach Glanz und Reichtum. In der Beschränkung auf das reli-

giöse Gebiet soll die echte Religionsgemeinschaft ihre Reinheit bewahren.

Luther schloss die katholische Einseitigkeit der *societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae* aus und fasste die Kirche *principaliter* als *societas fidei et sp. sancti in cordibus* (Apol. 4,5), ihm ist sie das aus Christo herausgewachsene und herauswachsende geistliche Gottesvolk, das aus dem Geist erzeugt wird, das aber als solches nicht bloss in die Zahl der auf Erden verstreuten Gläubigen aufgeht (Zwingli), sondern unabhängig von den Individuen eine dem Jenseits angehörende, auf Erden wirksame geistige Gesamtgrösse ist, die sich in Wort und Sakrament bekundet und auswirkt.

2. Das Mittel sowohl der Bewahrung wie der Förderung des religiösen Lebens ist (§ 41) das Wort Gottes, wozu das Sakrament als „Wort Gottes mit angehängtem Zeichen“ hinzutritt. In der Definition des Augsb. Bek. Art. 7 (*est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*), in der mit dem Begriff der Kirche die Merkmale der wahren Kirche verbunden werden, sind demnach als Funktionen der Kirche reine Predigt des Evangeliums und einsetzungsmässige Verwaltung der Sakramente angegeben. Wenn diese ursprünglich der Kirche nach ihrem reinen Begriff zukommen, so folgt daraus, dass sie eigentlich Sache aller Gläubigen sind. Und so hat tatsächlich Luther gelehrt, dass es kein anderes Wort Gottes gibt, als das allen Christen zu verkündigen, kein anderes Sakrament, als das allen Christen auszuteilen zukommt, so namentlich in den Schriften von 1523: „dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen“ und „von Einsetzung der Diener der Kirche“). Aber ebenso hat Luther auch gelehrt, dass diese Funktionen als Funktionen der Kirche nicht von Individuen und ihrer jeweiligen Beschaffenheit abhängig gemacht werden dürfen, dass daher in der Kirche für eine regelmässige Spendung von Wort und Sakrament Sorge getragen werden muss. Hier vollzieht sich der Übergang von der unmittelbaren Selbstbezeugung des Glaubens zur geordneten Institution des Gnadenmittelamts. Das geordnete Amt aber fordert amtliche Berufung durch die Gemeinde. Daher soll nach dem Augsb. Bek. Art. 14 niemand in der Kirche öffentlich lehren oder Sakramente spenden „ohne ordentlichen Beruf“. Zu dieser Auffassung des Amts war Luther genötigt durch die Abweisung der baptistischen Forderung, Gemeinde der Heiligen äusserlich darzustellen. Die anabaptistische Anschauung (wie überhaupt der in ihren Bahnen gehende sek-

tierische Mystizismus) konnte zu gunsten des gleichen Rechts aller Gläubigen auf ein geordnetes Amt verzichten. Sowie aber der Unterschied der konkreten Kirchengemeinschaft vom idealen Wesen der Kirche als tatsächlich anerkannt wurde, musste auch für jene ein dieses vertretendes Amt gefordert werden.

Nach Calvin (Jnst. IV) ist das Amt direkt göttlicher Einsetzung: die Gemeinde ist also unter pastores, presbyteri und diaconi zu organisieren. Und dem Amt gebührt der Gehorsam der Gemeindeglieder. Nach dieser sich an die katholische Überlieferung anschliessenden Lehre ist eine bestimmte Grundform der Verfassung Stiftung Jesu Christi.

Nach Luther dagegen hat keine Verfassungsform göttliche Notwendigkeit (Augsb. Bek. 15). Denn das Amt ist nicht direkt göttlicher Einsetzung. Aber es wächst mit innerer Notwendigkeit aus der Gemeinde der Gläubigen hervor. Es entspricht also dem Vorsehungswillen Gottes, ist demnach indirekt göttlicher Einsetzung (1. Kor. 12,28. Eph. 4,11. 12). Dieses ist aber im eigentlichen Sinne ministerium verbi. Die Gemeindeleitung ist nach lutherischer Lehre sekundär, primär ist der Gemeindedienst der Verkündigung des Worts.

3. Ist die Verkündigung des Worts die grundlegende Funktion, eigentlich „die“ Funktion der Kirche, so ist jede Zuständigkeit der Kirche unchristlich, in der diese Funktion nicht die herrschende ist, also ebenso das morgenländisch-orthodoxe Sakramentsinstitut in hierarchischer Fassung wie das abendländisch-römische hierarchische Rechtsinstitut auf sakramentaler Grundlage. Es ist ebenso unchristlich, die Heiligungskraft der Gemeinde in eine magisch (also physisch, wenngleich angeblich hyperphysisch) wirkende Sakramentshierurgie wie eine amtlich-juridisch wirkende Beeinflussung der Hierarchie zu verlegen: die vermeintliche Verchristlichung ist dort nur verdumpfende Faszinierung, hier nur entmündigende Terrorisierung.

Religiöse Belebung kann nur das lebendige Wort Gottes bringen (Jak. 1,18), weshalb Luther auch für die Wirkungskraft des Sakraments das Schwergewicht auf das dasselbe konstituierende Wort gelegt hat, das vom Glauben aufgenommen wird. Lebendigkeit des Worts aber fordert lebendige Träger des Geistes Gottes (2. Kor. 3,6 ff.). Denn Wort Gottes ist da in religiösen Persönlichkeiten (1. Kor. 4,1), die sich nicht selbst (Gal. 6,14. 2. Kor. 4,5), sondern den Geist Gottes bezeugen (1. Thess. 1,5. Eph. 6,19). Dieses verbum dei praedicatum kann durch keinen dinglichen Besitz der Kirche ersetzt werden.

Nach 2. Kor. 3 ist Schriftlesung und Verkündigung des Worts Gottes wesentlich verschieden. Damit, dass die Schrift dinglicher Be-

sitz des Judentums ist, hat dieses noch nicht Verkündigung des Worts Gottes.

Ebensowenig hat der Katholizismus damit, dass er die Heilige Schrift als dinglichen Besitz hat, das Evangelium. In der morgenländischen Kirche ist die lebendige Verkündigung des Worts Gottes schon seit dem 5. Jahrhundert in der physisch gearteten Sakramentsmagie begraben. Die Lebendigkeit der Predigt des apostolischen Zeitalters hat sich nicht fortgesetzt. Die älteste christliche Homilie (der sogenannte 2. Clemensbrief) ist Moralpredigt. Die Homilien des 3. Jahrhunderts waren durch exegetische Lehrhaftigkeit von der Predigtaufgabe abgelenkt. Und seit dem 4. Jahrhundert verkam die Predigt in doktrinärem Dogmatismus. Der Buchstabe ward mächtig über den Geist, die halbheidnische Hierurgie über das Wort voll Geist und Leben.

Im Abendland hat sich die Predigt, obgleich schon bei Augustin nicht mehr recht volkstümlich, länger in breiterer Geltung behauptet (Gregor I.). Aber die doktrinäre Lehrhaftigkeit dörnte die schon übermässig moralistische Predigt aus. Und so trat sie gegen die objektiven Bestandteile des Kultus zurück. In den Klöstern ist die Predigt in dauernder Übung geblieben. Aber sie verdiente meistens die Bezeichnung „Predigt“ nicht, wie sie denn auch mit der Volksreligion wenig oder nichts zu tun hatte. Seit dem 13. Jahrhundert nahm die Volkspredigt einen bedeutenden Aufschwung, namentlich durch die Dominikaner. Aber wenn auch Mystiker wie Meister Eckart und Tauler Hervorragendes leisteten, so fehlte der Volkspredigt doch die organische Einfügung in den regelmässigen Gottesdienst. Und natürlich teilte die Durchschnittspredigt die Mängel der katholischen Kirchlichkeit im Zeitalter der Scholastik. Soweit Predigt, meist Klosterpredigt; wenig Volkspredigt, und diese meist religiös armselig: das war der Zustand, den Luther vorfand. Erst Luther hat religiös gezeigt, was Verkündigung des Worts Gottes ist, und hat dem Evangelium die ihm in Christentum und Kirche zukommende Stelle wiedergegeben.

Da die evangelische Lehre von der Verständlichkeit der Heiligen Schrift die praktische Notwendigkeit der Bibelverbreitung ergibt, haben die Bibelgesellschaften eine wichtige Aufgabe; und namentlich die britische Bibelgesellschaft hat sich grosse Verdienste erworben. Aber die Tragweite dieser Tätigkeit ist von vielen weit übertrieben, weil man nicht sah oder sehen wollte, dass die blosse Bibelverbreitung an sich nur einen dinglichen Besitz bringt. Von den meisten wird die Bibel, die sie besitzen, nicht gelesen, und von der Mehrzahl derer, die sie lesen, nicht religiös angeeignet. Darum genügt nicht die blosse Verbreitung, sondern mit ihr muss sich verbinden die Hinwirkung auf Benutzung, die Eröffnung des Verständnisses, die Lebendigmachung des Inhalts durch Mitteilung der religiösen Erfahrung und Vorleben biblischer Frömmigkeit. Manche Bibelkolporteure wissen das und leisten hierfür etwas. Aber die wichtigste Aufgabe stellt sich in dieser Hinsicht dem Pfarramt.



Im Interesse der Lebendigkeit des Worts hat der Anabaptismus dasselbe begründet auf die individuelle Inspiration. Aber so wichtig die Betonung der religiösen Subjektivität ist, fordert doch auch die Objektivität ihr Recht unter dem Gesichtspunkt einer Gewähr, dass das Wort auch wirklich Wort Gottes ist. Alle Verkündigung des Evangeliums muss ihre göttliche Beglaubigung durch den Einklang mit dem *verbum dei scriptum* bewähren. Darum aber darf nicht etwa ausgedehnte Benutzung von Schriftworten mit Verkündigung des Worts Gottes verwechselt werden (2. Kor. 2,17). Papageien des Bibelbuchstabens sind noch lange keine Propheten. Der Satan hat die Schrift gegen den Herrn benutzt (Matth. 4,6 ff.) und tut es bis heut. Die Schriftgelehrten der Zeit Jesu fussten auf ihr (Joh. 5,39), blieben trotz ihrer Benutzung Diebe und Räuber (Joh. 10,8) und haben den Messias Gottes auf Grund des Gesetzes Gottes gleich den Sadduzäern zum Tode verurteilt (Joh. 19,7). So kann man nicht nur bei Schriftbenutzung ein Mietling bleiben (10,13), sondern sie sogar wider Christum kehren (Gal. 2,21). Echte Verkündigung des Worts Gottes fordert die lebendige Religiosität der Gliedschaft des Leibes Jesu Christi (2,16 ff.).

#### 4. Verfassung.

Keine Kirche kann existieren ohne eine Mindestmass von Organisation, wie denn auch unsichtbare Kirche nie anders als in Form der sichtbaren vorhanden ist. Mag diese Organisation, wie in der Urzeit der Christenheit, noch so primitiv und fliegend sein, es müssen Versammlungsstätten (Apg. 2,46), Formen gemeinsamer Erbauung (2,42), es muss Gemeindedienst und damit irgend eine Gemeindeleitung (2,42), auch Verwaltung der Gemeindebeiträge (2,44 ff.) und Versorgung der Hilfsbedürftigkeit (Apg. 6) da sein. Auf diesem Grunde können sehr verschiedene Verfassungsformen ausgebildet werden. Sind sie auch nach der Lehre Luthers sämtlich menschliche Bildungen und stehen in Beziehung zum Recht, so ist doch irgend eine Organisationsform unerlässlich, wenn ungeordnete Häuflein sich nicht in der Welt verlieren sollen. Wenn aber die rechtliche Organisation verbindend wirkt, so wirkt sie doch auch trennend, indem diejenigen, die sich vom organisierten Kirchenwesen nicht befriedigt fühlen, Nebenverbindungen eingehen. Niemals ist darum die Christenheit eine organisierte äussere Einheit gewesen. In der apostolischen Zeit standen die verschiedenen Gebiete der Kirche selbständig nebeneinander. Die im zweiten Jahrhundert sich bildende altkatholische

Kirche stellte Sekten (Judenchristen, Gnostiker) und Nebenparteien (wie die Montanisten) heraus. Und der steigende Prozess der Verfassungs- und Lehrbefestigung stellte Gruppe auf Gruppe neben die Kirche. Der von Rom aus unternommene Versuch der Herstellung äusserer Einheit trennte die morgenländische und abendländische Kirche. So liegt im Wesen der doch unvermeidlichen Verfassungsbildung die Trennung in verschiedene Kirchenkörper. Ist hiernach die Kirche zur Ausbildung einer Verfassung gezwungen, und ist eine Verfassung, als rechtliche Formen in sich schliessend, an sich nicht göttlich, sondern menschlich und darum wandelbar, so sind die Verfassungen von sehr verschiedenem Wert, je nachdem sie dem Wesen des Christentums gemäss sind oder nicht. Da die Apostel nach 2. Kor. 1,24 nicht Herren der Gemeinde, sondern Mithelfer ihrer Freude waren, da das allgemeine Priestertum nach Matth. 23,7 ff. jede Herrschaftsstellung einzelner, überhaupt einen Priesterstand über den Laien ausschliesst, ist das Rechtsinstitut der katholischen Hierarchie als angeblich göttliches widerchristlich. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass ein bischöfliches Amt als *humano jure* bestehend anerkannt werden könnte (Apol. 14. Schmalk. Art. 3,10), wie denn Melanchthon in der Unterschrift der Schmalk. Artikel sich selbst bereit erklärte, eine päpstliche Oberleitung der Bischöfe *humano jure* anzuerkennen. Die christliche Liebe und Geduld kann sich so selbst in sehr mangelhafte Verfassungsformen hineinfinden. Soweit aber eine Fortbildung oder gar Ausbildung der Verfassung möglich ist, muss das Postulat gelten, dass sie möglichst dem reinen Gehalt des Evangeliums gemäss sei, jedenfalls alles Unchristliche oder gar Widerchristliche ausschliesse und der Lebensbetätigung der innern Kirche möglichst ungehemmten Spielraum gewähre.

Ein übertriebenes Gewicht auf die Verfassung wird im Irvingianismus und Darbismus gelegt, dort, indem das Christentum an eine angeblich apostolische Kirchenverfassung gebunden, hier, indem jede kirchliche Organisation als das Christentum verderbend beurteilt wird. Aber kaum eine Richtung hat eine so straffe Gemeindezucht wie der Darbismus: hier schlägt also der extreme Individualismus in die strengste Gesetzlichkeit um. Dort soll der apostolische Charakter der Kirche durch eine hauptsächlich sich an Eph. 4,11 anklammernde Nachäffung apostolischer Gemeindeorganisation sichergestellt werden, die in Wirklichkeit katholisierend ist und mit dem Vorbild des apostolischen Zeitalters wenig zu tun hat. Durch das Aussterben der „zwölf Apostel“, welche die „Kirche“ der Wiederkunft Christi entgegenführen sollte, ist denn auch der ältere (eigentliche) Irvingianismus gescheitert.

## 5. Bekenntnis.

Der Glaube ist seinem Wesen nach bekennender Glaube (Matth. 10,32), jedenfalls nur in der Kraft des Bekennens wertvoll (Röm. 10,10). Und das Bekenntnis weist als solches auf die Glaubensgemeinschaft. So notwendig, wie sich diese eine Verfassungsform gibt, spricht sie ihr Glaubensleben in Bekenntnisform aus. War dieses naturgemäss in der Anfangszeit sehr einfach, da auf jüdischem Boden die Aussage, dass Jesus der erwartete Messias sei (Joh. 1,41. 45) genügte (Joh. 17,3. Apg. 9,22. 17,3. 18,28), auf heidnischem die, dass Jesus Christus der Herr oder der Sohn Gottes sei, vielsagend genug war (1. Kor. 12,3. 2,2. Phil. 2,11. 1. Joh. 4,2) so hat sich doch dieses schon in urapostolischer Zeit dem Missions- und Gemeindebedürfnis gemäss erweitert (1. Kor. 15,3 ff. u. s. w.). Vgl. den Aufsatz von mir: „Die Wurzeln des Taufsymbols“, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893. Wie so schon im ersten Jahrhundert das Taufbekenntnis entstand, das zum Symbol der alten Kirche und seit Justin, Irenäus und Tertullian zur Glaubensregel wurde, so hat es in der Fortentwicklung der Kirche sich gemäss dem Zeitbedürfnis entsprechend der theoretischen Durcharbeitung des Glaubensinhalts erweitert. Und wiederum dem Zeitbedürfnis gemäss und der theoretischen Durchbildung des gläubigen Bewusstseins entsprechend hat das Reformationszeitalter ausführliche Bekenntnisschriften hervorgebracht. Und so wenig sich die Gegenwart in die primitiven Anfangsformen der Organisation künstlich zurückversetzen kann, so wenig in die primitive Anfangsform des Gemeindebekenntnisses. Sondern wie die Verfassung muss das Bekenntnis dem Bedürfnis der Zeit entsprechen. Das Bekenntnis, geschichtlich geworden, ist menschliche Bildung, darf daher nicht der göttlichen Offenbarung gleichgestellt, sondern muss an dieser gemessen werden. Aber ohne ein Bekenntnis kann keine Kirche sein, wenn sie überhaupt Kirche sein will. Eine Anzahl von Christen oder Gemeinden ohne Bekenntnis ist ein ungeordneter Haufe Menschen. Die Forderung absoluter Lehrfreiheit für eine Kirche ist daher gleichbedeutend mit ihrer Auflösung, also eine völlige Absurdität. Denn da seit der Urzeit her, in der im Judaismus und Paulinismus zwei entgegengesetzte Auffassungen vom Wesen des Christentums gegenüberstanden, von denen der Judaismus von Paulus für vorchristlich und unterchristlich erklärt wurde (Gal. 3,3. 4,3. 5,2 ff. 1,8 f.), seit dem nachapostolischen Zeitalter, in dem Judenchristentum und Gnosis auf jüdischer und heidnischer Stufe beharrten, das Christentum

sehr verschieden aufgefasst worden ist, so kann keine Kirche ohne einen bekennnismässigen Ausdruck des Wesens des Christentums sein. Jedes Kirchenwesen ist darum Konfessionskirche. Und zur Eigentümlichkeit desselben gehört eben dieses, dass sie den Anspruch erhebt, in ihrem Bekenntnis das wahre Wesen des allgemeinen Christentums auszusprechen. Kann das auch bei verschiedenen Partikularkirchen in Anbetracht ihres Gegensatzes nur Illusion sein, so ist doch eine Konfessionskirche einzig und allein in der Form existenzberechtigt, dass sie das wahre Wesen der Einen, allgemeinen christlichen Kirche darstellen will. Eine Sonderkirche, die nicht das allgemein Christliche wollte, hätte mit dem Fallenlassen des Anspruchs der Allgemeinchristlichkeit die Existenz verwirkt.

So notwendig also das Bekenntnis als kirchliches Gemeinschaftsband ist, wirkt es doch trennend, da es eben diejenigen, die es nicht anerkennen, ausscheidet. Aber was nicht trennt, verbindet auch nicht.

Ewald gibt als Unterschied zwischen den altkirchlichen Symbolen und den neueren Bekenntnisschriften an, dass jene allgemeinchristlich, diese partikularkirchlich seien. Aber die Unterscheidung ist höchst mangelhaft.

Das Augsbургische Bekenntnis und die beiden Katechismen Luthers wollten das Allgemeinchristliche, das wahre Wesen des allgemeinen Christentums aussprechen.

Und kein Symbol der alten Kirche hat je für den ganzen äusseren Umfang der Kirche gegolten. Sondern jedes Symbol spricht eine Auffassung vom Wesen des Christentums aus, die ausscheidend wirkt. Der Sinn des Wortes „Symbol“ ist „Kennzeichen“ des wahren Christentums im Unterschied vom falschen. Das Symbol des zweiten Jahrhunderts diente zur Ausschliessung der Häretiker. Diese ausschliessende Wirkung hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (325 und 381) geübt, indem es die Arianer des Rechts in der katholischen Kirche entkleiden sollte. Und ebenso haben die Bestimmungen von Ephesus 431, Chalcedon 451 und Constantinopel 680 Absplitterungen verursacht.

---

## § 112.

### **Das Verhalten des Christen in bezug auf die innere Kirche.**

Brandes, Die Einheit der christl. Kirche. Ref. Kirchenztg. 1892  
Rahlenbeck, Evangelisation. Realenc. 5. Bd. L. 1898. Rahlenbeck,  
Innere Mission. Warneck, Mission unter den Heiden. Heman, Mission

unter den Juden. Realenc. 13. Bd. L. 1903. Lemme, Die Aufgaben der Christen im Geistesleben und Glaubenskampf der Gegenwart. Hamburg 1904.

Da jedes Glaubensleben aus der innern Kirche heraus geboren wird, und hierin ein brüderlicher Zusammenschluss aller Gotteskinder unter dem Einen Vater begründet liegt (Matth. 23,8), gehört zu wahrhaft christlicher Liebesgesinnung unerlässlich die Bejahung der Einheit des Leibes Christi (Röm. 12. 1. Kor. 12. Eph. 5,22. 30). Die Dankbarkeit der erfahrenen Erlösung ergibt die sittliche Verpflichtung, die innere Kirche möglichst zu stärken zur Beeinträchtigung der Welt oder der Herrschaftssphäre des Bösen und zur Ausbreitung des Reichs Gottes. Wie die Aufgabe, Gemeinde der Heiligen (1. Petr. 2,5) auf dem Grunde Jesu Christi zu erbauen (1. Kor. 3,10 ff.) die Aufgabe in sich schliesst, die unsichtbare Kirche möglichst zu versichtbaren, die äussere Kirche in innere umzugestalten (2. Kor. 11,2), so auch die, das Reich Gottes auszubreiten bis an die Enden der Erde (Mark. 16,15). Ist aber Spendung von Wort und Sakrament das Lebenszeugnis und Begründungsmittel der innern Kirche, so liegt ein Lebensinteresse des Glaubens in der Erhaltung ihrer Reinheit.

### 1. Haus Gottes.

Der moderne Rationalismus, der in der Art Harnacks die Offenbarung Gottes in Jesu Christo gleich der alten Aufklärung wieder durch die „Religion Jesu“ ersetzt und so den Glauben an einen lebendigen Heiland aus seinem „Evangelium“ ausmerzt, kann im Christentum nicht mehr Kirche Gottes in dem biblischen Sinne des geistlichen Hauses Gottes (Eph. 2,21. 22) sehen, dessen wahre Glieder (im Buch des Lebens verzeichnet Luk. 10,20) die irdische Auswirkung der himmlischen Gottesstadt (Hebr. 12,22. 23) darstellen. Die Kirche ist Säule und Grundfeste der Wahrheit (1. Tim. 3,15) nur so, dass ihr Fundament Jesus Christus ist (Matth. 21,42. 1. Kor. 3,11), sie selbst das dem ewigen König und Hohenpriester entwachsene königlich-priesterliche Gottesvolk (1. Petr. 2,5), der Tempel Gottes im Geist, der aus lebendigen Steinen erbaut ist. Wer diese Geistesgemeinschaft der neuen Menschheit des zweiten Adam (Röm. 5) nicht sieht, steht ausserhalb des biblischen Supranaturalismus. Wer, auf dem Boden desselben stehend, sie nicht sehen will, verrät die Beschränktheit des Sektengeistes oder die Starrheit der Kirchentümelei, deren Veräusserlichung die Aufgeschlossenheit des Sinns für das lebendige Geisteswehen verloren hat. Jedem, der ein lebendiger



Tempel des Geistes ist (2. Kor. 6,16), ist es ein innerlich notwendiges Anliegen, das Lebensgebiet des Geistes anzubauen und zu erweitern, was geschieht durch das Bekenntnis des Worts und der Tat, durch das dauernde Selbstopfer eines Gott geheiligten, Christo geweihten Lebens. Der geschäftsmässige Amtsbetrieb eines Geistlichen, dem jedes Interesse fehlt, Glaubensleben zu wecken, ist dauernde Versündigung eines Mietlings (Joh. 10,12) gegen den heiligen Geist der Gemeinde. Und die egoistische Amtsverknöcherung eines Geistlichen, der, weil er selber niemandem das Himmelreich erschliesst, auch andere hindert, es den Leuten zu erschliessen (Matth. 23,13), ist ein blinder Blindenleiter, der sich und andere ins Verderben stürzt (15,14). Der Wiedergeborene kann gar nicht anders, als möglichst die eigenen Kräfte regen und möglichst anderen Kräften freie Bahn machen, damit der geistliche Tempel Gottes erbauet werde.

Von jeher hat es weltliches Herrschaftsstreben auf dem Boden der Kirche bequem gefunden, seine Siege durch die Macht der Staatsgewalt und die Hilfe der Polizei zu erringen. Diese Gesinnung, die Fleisch für ihren Arm hält (Jer. 17,5) setzt gegenwärtig gegen die evangelische Bewegung in Österreich, weil man ihr geistig nicht gewachsen ist, staatliche Machtmittel und polizeiliche Quälereien in Bewegung. Aber ist sie vom Wesen des Katholizismus unabtrennbar, so widerspricht sie doch dem Wesen des Protestantismus. Mit tiefer Bewegung sagte ein frommer, alter, baltischer Pastor einmal zu mir in bezug auf die Verfolgungen der lutherischen Kirche in den Ostseeprovinzen: „Wir ernten, was wir gesät haben. Dieselbe Polizeigewalt des russischen Staats, die wir gegen die Brüdergemeinde aufgerufen haben, kehrt sich jetzt gegen uns.“ Es gibt aber noch gegenwärtig Leute, welche die Gemeinden nach den Normen des alten Polizeistaats regieren und beherrschen und eine Art Polizeiinspektion über sie ausüben möchten. Ist diese Sinnesart, die nicht aus dem Geist kommt, sondern aus dem Fleisch, beim Rationalismus erklärlich, der seine Existenz sich dadurch zu sichern sucht, dass er sich an die Rockschösse des Staats anklammert, so ist sie doch beim Orthodoxismus, der die biblische Lehre vom Reich Gottes und von den Gnadengaben und Luthers Lehre von der christlichen Freiheit und vom allgemeinen Priestertum kennt, ein innerer Widerspruch.

## 2. Einheit der Kirche.

Gerade wegen und in der Trennung in verschiedene Partikularkirchen muss sich der christliche Glaube der idealen Einheit der unsichtbaren Kirche stets bewusst bleiben: unter dem Einen Haupt (Eph. 5,23) müssen alle Glieder (1. Kor. 12,12 ff.) sich eins wissen

in der Erlösung und Versöhnung Jesu Christi, die einheitliche Wirkungen in der ganzen Christenheit hat. Eben weil diese innere Kirche nur dem Glauben wahrnehmbar ist, ist es schwer, oft unmöglich, die wahren Gläubigen in anderen Kirchen, die mit uns in der tatsächlichen Einheit des Einen Weinstocks als Reben an ihm stehen, zu erkennen. Die „Gemeinschaft“ der Heiligen ist also in weiter Ausdehnung nur objektiv vorhanden in der Einheit des Geistes (Eph. 4,4), aber nicht subjektiv gewusst oder anerkannt. Also kann sie auch im allgemeinen nur in den religiösen Beziehungen persönlicher Berührungen zum Ausdruck kommen: hier aber muss sie es, soweit der sittliche Geist (1. Kor. 13) des Christentums lebendig ist, in Glauben und Liebe. Wer dem Gläubigen einer andern Bekenntniskirche die Bruderhand versagt, handelt unchristlich. Verschieden ist also das Verhalten zu andern Kirchen vom Verhalten zu ihren einzelnen Gliedern. Wo man die Wahrheit in einer fremden Kirche völlig entstellt sieht, muss man diese bekämpfen, und zwar gerade aus der Idee der Einheit der Kirche, weil sich dort als christlich gibt, was nicht christlich ist. Aber der Gegensatz gegen die fremde Kirche wird unchristlich, sowie feindseliger Fanatismus Lieblosigkeit gegen einzelne entzündet, wie denn der Dolch Ravallacs, der 1610 Heinrich IV. niederstreckte, nur ein Ausdruck der allgemein katholischen Gesinnung ist, die von der Herrschaft des gesamten Ultramontanismus, speziell des Jesuitismus grossgezüchtet wird. Soll man hiernach den Ultramontanismus hassen, wie überhaupt das Böse (Am. 5,15. Röm. 12,9), speziell die Abgötterei (Sir. 17,24), so soll man den einzelnen Katholiken lieben, auch den uns feindlich Gesinnten. Keine noch so traurige Erfahrung fremden Religionshasses rechtfertigt die Bitterkeit der Lieblosigkeit gegen die Glieder anderer Konfessionen. Natürlich aber knüpft sich die Glaubens- und Liebesgemeinschaft da leichter an, wo die biblische Wahrheit wenig getrübt ist, oder wo mehr als die Lehre Einrichtungen und Verfahrungsweisen von der eigenen Kirche trennen. Erstrebenswert ist auch die äussere, organisatorische Vereinigung solcher Kirchengemeinschaften, bei denen ein ausreichender Grund der Trennung gar nicht vorhanden ist. Denn so wenig die innerlich einheitliche Kirche jemals eine äussere, organisierte Einheit sein kann oder soll, da die Verfassungsorganisation territoriale und konfessionelle Trennungen — auch für alle Zukunft — unvermeidlich macht, so verwerflich sind doch alle Trennungen ohne vernünftige Grundlage. So haben denn presbyterianische und methodistische Kirchengemeinschaften Ver-

einigungen geschlossen. Und die Union zwischen Lutherischen und Reformierten in Preussen 1817 und andern deutschen Ländern (Pfalz, Anhalt, Waldeck, Baden, Teilen von Hessen, Nassau) war nichts wie das zeitgemässe Produkt der kirchlichen Entwicklung, welche den Gegensatz der Reformationszeit zwischen Luther und Zwingli gegen wichtigere Gegensätze hatte zurücktreten lassen. Aber wo Unionen nicht werden, soll man sie nicht machen wollen, am allerwenigsten mit Gewaltsamkeiten gegen religiöse Überzeugung. Bei äusserer Trennung kann das christliche Einheitsgefühl gelegentlich lebendiger sein wie bei gewaltsamer Verbindung. Niemals darf dem gläubigen Christen das ökumenische Einheitsbewusstsein mit allen Gläubigen fehlen, das sich auch in Liebesinheit betätigen muss. Das gänzliche Fehlen desselben ist nach Matth. 7,16 ein Beweis von Nichtchristentum oder Pseudochristentum.

Das Gegenteil des ökumenischen Einheitsbewusstseins, das unsichtbare Kirche auch in andern sichtbaren Kirchenkörpern anerkennt, ist der katholische Eroberungstrieb, der, mit Nichtanerkennung gepaart, vermöge der Taufe alle Getauften für das Herrschaftsgebiet der römischen Hierarchie reklamiert. Da die römische Kirche in sich unbeweglich ist und keine prinzipiellen Zugeständnisse macht und machen kann, kann sie mit keiner Kirche Union eingehen; sondern „Union“ ist für Rom nur ein Euphemismus für erobernde Angliederung, die bei Morgenländisch-Orthodoxen, Maroniten, Nestorianern u. s. w. dadurch nur schwach verdeckt wird, dass man zeitweilige praktische Zugeständnisse der Priesterehe, des Laienkelchs, der Kultsprache und einiger Kultformen macht. Alle angeblichen Verständigungsversuche (wie in der von einem katholischen Priester begründeten Zeitschrift *Ut omnes unum*) sind nichts als plumpe Vorstösse zum Zweck der Proselytenmacherei unter Urteilslosen. Und genau so waren die Verhandlungen der Reformationszeit im Sinne Roms lediglich Mittel der Zurückführung unter das römische Joch, wofür die Kurie Diplomatie und Gewalt in Bewegung setzt. Von der evangelischen Glaubensklarheit und Bekenntnistreue musste daher sowohl das Augsburger (1548) wie das Leipziger Interim (1549) abgelehnt werden. Leibniz' Bemühungen um Union (um 1694) entsprechen der kirchlichen Unklarheit des Philosophen, der den tieferen religiösen Sinn des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus nicht verstand. Calixts *consensus quinquesecularis*, auf kirchen- und dogmengeschichtlicher Unkenntnis beruhend, sollte ein Einheitsband der getrennten Kirchen aufweisen, das doch ein Ausdruck des durch den dreissigjährigen Krieg grossgezüchteten religiösen Indifferentismus und Latitudinarismus war, und hatte den Erfolg, auf lutherischem Boden den synkretistischen Streit (namentlich seit 1645) hervorzurufen.

Nur vorübergehend hat sich in der römisch-katholischen Kirche das religiöse Einheitsbewusstsein im Kreis der Fürstin Gallitzin und in der Richtung von Sailer und Wessenberg geregt. In der morgenländisch-orthodoxen Kirche ist dieses stets lebendiger gewesen und hat sich teilweise in starker Annäherung an die römisch-katholische Kirche (im 14. und 15. Jahrhundert, namentlich im Unionskonzil zu Florenz 1439, und 17. Jahrhundert, namentlich auf der Synode zu Jerusalem 1672), teilweise in starker Annäherung an den Protestantismus (seit dem 17. Jahrhundert, namentlich in der neusten Zeit) betätigt. Im übrigen hat es so wenig hier wie dort je an religiösen Naturen von wirklichem Ökumenizitätsgefühl gefehlt.

Liegt die Betätigung des kirchlichen Einheitsbewusstseins in der christlichen Liebesverpflichtung beschlossen (1. Kor. 12,20 ff.), so müssen die Gläubigen untereinander Gemeinschaft haben. Der Ausdruck dieser ist die 1846 begründete Evangelische Allianz. Herrschte in allen christlichen Kirchen christliche Gesinnung, müsste sie christliche Allianz sein. In Anbetracht der katholischen Unduldsamkeit aber ist sie gezwungen, sich auf das evangelische Gebiet zu beschränken. Und auch auf diesem weist der unduldsame Sektengeist, der in jeder andern Gemeinschaft Babel sieht, Gemeinsamkeit ab. Zwar ist die Evangelische Allianz nichts als die äussere Darstellung des Bekenntnisses: „ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen!“ Trotzdem erlegen sich manche gläubige Christen ihr gegenüber Zurückhaltung auf in Anbetracht der schleichen- den und unehrlichen Propaganda, wie sie von einzelnen Sekten geübt wird. Verleugnung der brüderlichen Liebe der Allianz ist das „Fischen im Fischteich“, durch das man andern Gemeinschaften die Gläubigen ablockt. Und boshaft und ungerecht ist der Pharisäismus des Absprechens, mit dem viele Sektierer ihrer Proselytenmacherei auf dem Boden der Landeskirchen eine Folie zu geben suchen. Wo aber dieser beschränkte und aggressive Sektengeist nicht trennt, kann Allianz- gesinnung Brücken der Verständigung schlagen. Der Pflege des kirchlichen Einheitsbewusstseins dient die Gebetswoche im Anfang jedes Jahres. Ohne sich mit Unionen irgendwie zu befassen, hat die Allianz der Verständigung von Denominationen und der Gemeinsamkeit der Missionsarbeit gedient. Durch Eintreten für Religionsfreiheit gegen Bedrückungen hat sie sich Verdienste erworben. In Allianzkreisen haben die Evangelisationsbestrebungen die lebendigste Pflege gefunden.

### 3. Innere Mission.

Sah der Menschensohn darin seine Aufgabe, zu suchen und zu retten das Verlorene (Luk. 19,10. Matth. 15,24), und haben die gläubigen Jünger Jesu seine Reichsgottesaufgabe aufzunehmen (Joh. 20,21), so bezeichnet sie die umfassende Missionstätigkeit der Gemeinde der Gläubigen, ganz gleich, wo dieses Verlorene zu finden ist. Denn verloren (Luk. 15) ist jeder Sünder, der sich noch nicht als solchen erkannt (Mark. 2,17) hat, und in dem daher



das Erlösungsbedürfnis noch nicht wach geworden ist. Ob diese Verlorenen in der eignen Kirche oder in andern Kirchen, ob sie unter Juden oder Heiden, Mohammedanern oder Atheisten zu finden sind, ist für die Liebespflicht des gläubigen Christen gleich. Und es ist nur veräusserlichende Oberflächlichkeit, die in einem Gebiet eine Missionsaufgabe findet, in einem andern nicht. Nur die praktische Frage nach der Dringlichkeit einer Arbeit ist berechtigt. Da aber doch jedem die Glieder der eigenen Kirche am nächsten stehen müssen (Gal. 6,10), und da die Umbildung der äusseren Kirche in die innere nie ruhen darf, weist die Notwendigkeit der Neubelebung zunächst auf die nächsten Verlorenen: sie kommt zum Vollzuge in der sogenannten innern Mission. Dieser Name erschien, seitdem Wichern auf dem Kirchentag zu Wittenberg 1848 Anlass zur Bildung des „Zentralausschusses für innere Mission“ gegeben, vielen als etwas Neues. Die Sache ist gar nichts neues. Sondern die Tatsache, dass die Kirche stets viele kranke, wenn nicht erstorbene Glieder an sich trägt (Offenb. 3,2. Apg. 5 u. s. w.) konnte sich seit Anfang der Kirche kein klar blickendes Urteil verfehlen, und darum konnte sich kein in Liebe tätiger Glaube der Mahnung entziehen, die das Wesen der innern Mission bezeichnet, Offenb. 3,2: „stärke das übrige, das sterben wollte.“ So hat es denn auch stets in der Kirche Bemühungen um die Rettung der Verlorenen gegeben. Lebendig waren sie noch in der alten Kirche, und auch später haben sie nie ganz gefehlt (vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit. Stuttgart 1882. 84. 89). Erneuert wurden sie durch die Reformation. Der Pietismus hat sie aufs freudigste gepflegt. Orthodoxismus und Rationalismus entbehrten des Verständnisses für sie. Seit Wicherns Weckruf sind sie Gegenstand einer ausge dehnten Vereinstätigkeit geworden.

An und für sich nun stellt die innere Mission keine andern Aufgaben, als sie auch in der Seelsorgepflicht des geistlichen Amts liegen. Zur Vereinsorganisation aber drängte die Liebespflicht des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die Erkenntnis, dass für die stark wachsenden Gemeinden die Amtskräfte nicht ausreichten, die Tatsache, dass viele Geistliche, in verknöcherten Amtsbegriffen und traurigem Geschäftsbetrieb erstarrt, für die Notwendigkeit der Belebung der Gemeinden kein Verständnis hatten, auch die Sachlage, dass manche Arbeiten ein über den Ortsbezirk hinausreichendes Zusammenwirken weiterer Kreise forderten. Dadurch entstand vielfach ein Nebeneinander, nicht selten sogar ein Widereinander des Amts und



der innern Mission, das an und für sich ganz unnatürlich ist. Denn wenn auf beiden Seiten lebendiger Glaube wäre, müsste sich organisches Zusammenwirken von selber ergeben. Vielfach aber standen die Kreise der innern Mission, von ungeistlichen Geistlichen gehasst und wohl gar verfolgt, neben der offiziellen kirchlichen Organisation. In einem solchen Falle aber, wo die Geistlichen Naturalisten und die Glieder des Presbyteriums Weltmenschen sind, ist die offizielle Kirche Afterkirche oder Pseudokirche, und der sich frei zusammenschliessende Kreis der Gläubigen, der Gottes Werk treibt, vor Gottes Augen die wahre Kirche, deren Berufsarbeiter nicht bloss ebensogut sondern viel mehr *rite vocati* sind wie jene. Denn die wahre *vocatio* ist die *vocatio divina*; und mancher Berufung des Konsistoriums, des Patronats, der Gemeinde fehlt diese. Wenn aber gläubige Vereine einen Reichsgottesarbeiter in die Seelsorgertätigkeit berufen, so ist er *rite vocatus* um so mehr, wenn er die *vocatio divina* hat.

Die Erfahrung zeigt, dass die meisten sogenannten Gebildeten und die Besitzenden jeder seelsorgerischen Einwirkung am schwersten zugänglich sind. Jedes Wort religiösen Ernstes ist in vielen vornehmen und vornehmthuenden Kreisen völlig verpönt. Die innere Mission ist also für die Möglichkeit der Arbeit grösstenteils darauf angewiesen, dass irgend eine Not die Tür der Herzen auftut. Und andererseits weisen die moralischen und sozialen Notstände darauf hin, in der religiösen Belebung, welche die Menschen und damit die Verhältnisse erneuert, die Abhilfe zu suchen. So haben sich die Arbeiten der innern Mission zu einem weitverzweigten System christlicher Liebestätigkeit entwickelt, das Ungeheures geleistet hat sowohl für die Hebung des religiösen Lebens wie für die Milderung vorhandener Notstände.

Natürlich sind die menschlich unvermeidlichen Schäden nicht ausgeblieben, einerseits, dass die Leitung vielfach einem geschäftsmässigen Bürokratismus verfiel, andererseits, dass man bei den einzelnen Arbeiten, sich an diese verlierend, die Hauptsache aus den Augen verlor. Z. B. die Fürsorge für Idioten und Epileptische sollte völlig dem Staat überlassen bleiben. Im eigentlichen Rahmen der innern Mission, von der die Stadtmission nur eine Besonderung ist, liegt die Gemeindediakonie (durch Diakonen und Diakonissen), Arbeit an Eisenbahnarbeitern, Droschkenkutschern, Seeleuten, entlassenen Gefangenen u. s. w., die Pflege der Männer- und Jünglingsvereine, Einrichtung von Sonntagschulen und Kleinkinderschulen, die Rettungshäuser für Verkommene, die Magdalenen-Asyle, die Sittlichkeitsvereine, die Bibelverbreitung und Blätterverteilung. Gemischter Art sind die Trinker-Asyle, Herbergen zur Heimat, Arbeiterkolonien, die Bestrebungen für Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung, die Gefängnisvereine. Dienender Art sind die Kranken- und Siechenhäuser (Blinde, Taubstumme, Krüppel), die Kinder-

heilstätten, die Erholungsheime und Altersversorgungsanstalten, die Mässigkeitsvereine und Kaffeehäuser, die Vereine gegen den Bettel. Der Ausbildung der Berufsarbeiter der innern Mission dienen die Diakonen-Anstalten und verwandten Häuser ohne bestimmten Namen, die Diakonissenhäuser und die Anstalten für Kinderschwestern.

Eine beklagenswerte Lücke bildet das Fehlen von Häusern zur Aufnahme von Kindern, die weder Waisen noch verwahrlost sind, und deren Eltern sie entweder nicht haben wollen oder in Anbetracht ihrer Verkommenheit sie hungern oder verwildern lassen. Diese Häuser könnten die Kinder meistens an solche Familien vermitteln, die gern ein fremdes Kind annehmen. Einen wahren Notstand bildet das Fehlen von Volksnervenheilanstalten, in denen die zahlreichen unvermögenden Nervenkranken nicht als Ausbeutungsobjekte behandelt würden, und in denen sachgemässe ärztliche Behandlung mit eingehender Seelsorge zusammenwirkte.

Dass den Nonnen und Diakonissen in den Schwestern vom roten Kreuz weltliche Pflegerinnen an die Seite getreten sind, ist ebenso sachgemäss, wie dass neben Mönchen und Diakonen weltliche Krankenpfleger wirken. Dass freilich nur religiöse Gesinnung die Kraft selbstlosen Liebesdienstes einzuhauchen vermag, zeigt die tägliche Erfahrung. Immerhin füllt der von Zimmer 1894 begründete Diakonieverein, der von religiöser Basierung absah, in den modernen Verhältnissen eine Lücke aus; und er will „kirchliche Wohlfahrtspflege“.

Von der innern Mission hat sich neuerdings, scheinbar etwas Besonderes, als ein Zweig die Evangelisation, im Unterschied von der Evangelisation unter den Katholiken die innerkirchliche genannt, abgehoben. Die Evangelisation bedeutet die nebenamtliche Erweckungstätigkeit von Evangelisten, die von aussen vorübergehend in die Gemeinden kommen, um durch zündende Verkündigung des Worts religiöses Leben anzuregen. Manchen eine unleidliche Störung der Grabesruhe des geistlichen Todes, vielen eine Durchbrechung der Pfarrbezirksgeographie, den einen ein schwerer Druck, den andern eine Gewissensanklage, den einen ein Vergehen gegen das Pfarramtsmonopol der Wortverkündigung, den andern ein Freibeuterzug schnell vorübergehender Erfolge, jetzt doch schon in weiten Kreisen als berechtigt, ja notwendig anerkannt, dient die Evangelisation, wo Geistliche sie verständnisvoll für die Förderung der Gemeinde aufnehmen, der Vertiefung und Ausbreitung des religiösen Lebens. Erfahrungsmässig gehört zu nachhaltiger Wirkung der Evangelisation, dass ihre Anregungen durch die pfarramtliche Seelsorge weitergepflegt werden. Nur wo diese Überleitung der Erfolge in die regelmässige Versorgung stattfindet, sollte die Erweckungstätigkeit der Evangelisation einsetzen. Natürlich hat sich auch die Mache sofort des neuen Gebiets bemächtigt. Aber schwärmerische und gewaltsame, eitle und hochmütige Phantasten stiften mehr Verwirrung als religiöse Belebung.

#### 4. Äussere Mission.

Versteht man unter äusserer Mission die Rettungsarbeit an Nichtchristen, so kann diese nie fehlen, wo Christen und Nichtchristen nebeneinander wohnen. Die älteste Kirche war darum Missionskirche: jeder Christ ein Missionar. Diese Missionskraft der Christenheit, deren einzigartigen Erfolg schon Origenes (de princ. und contra Cels.) als einen Beweis der Göttlichkeit des Christentums geltend machen konnte, hat bis in das 4. Jahrhundert angehalten, wo sie durch Mischung mit dem Druck weltlicher Gewalt verunreinigt wurde. Die Verderbung des Missionstriebes durch den Fanatismus und die Vermengung mit weltlichen Machtmitteln ist Eigenheit der katholischen Mission geblieben. Die Reformation hatte Mission in der verderbten Kirche zu treiben, drängte den Katholizismus behufs Ersetzung der ungeheuren Machteinbussen auf den Weg der äusseren Mission, konnte aber im heissen Ringen um Selbsterhaltung den Blick nur wenig in die Ferne lenken. Der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts fehlte mit der religiösen Lebendigkeit auch der Sinn für Mission. Erst der Pietismus weckte den Trieb der Rettung der Verlorenen und damit den Missionstrieb. Aber lebendig entfalten konnte sich dieser erst, wie infolge der Toleranzbestrebungen Friedrichs des Grossen und Josephs II. und infolge der grossen französischen Revolution die Territorialschranken als religiöse Grenzen fielen, und wie infolge des auf allen Meeren erschlossenen Weltverkehrs und infolge des Vordringens unternehmender Kaufleute und kühner Reisenden die fernen Heidenvölker der europäischen Christenheit nah gerückt wurden. So ist das neunzehnte Jahrhundert ein Missionsjahrhundert geworden, das nur von der ältesten Christenheit übertroffen wird. Und die reiche Missionstätigkeit in der Ferne hat anregend auf die Heimatskirche zurückgewirkt, indem sie neues Verständnis dafür erschlossen hat, was Seelenrettung ist (1. Tim. 1,15. Jak. 1,21. 5,20); innere Mission und Evangelisation haben durch sie Belebung empfangen.

Die oft gehörte Rede, dass man die in der Ferne verwandten Mittel besser der Not der Heimat zuführe, vergisst, dass die Mittel, die nicht für die Mission verwandt würden, darum noch nicht für heimatische Zwecke fliessen würden. Die Gewöhnung an das Geben kommt auch der Heimat zugut. Ganz ungeistlich ist das Abzirkelnwollen: erst dies, dann das! Eins tun und das andere nicht lassen, gilt im Reiche Gottes.

Die Frage nach dem Recht einer besonderen Judenmission beantwortet sich theoretisch dahin, dass sie als besonderer Zweig der Mission eigentlich gegenstandslos ist, weil die Bekehrung der unter uns lebenden Juden an sich schon eine Aufgabe der Christenheit bildet, und in der Ferne die Judenmission keine andere als die äussere Mission überhaupt ist, praktisch dahin, dass die besondere Aufnahme dieses Missionswerks in der Regel Erfolge bringt, wie sie sonst nicht erwachsen. Die Synagogenpredigt des Paulus Apg. 13 war anders wie seine Heidenpredigt. Das Judentum bietet nach alttestamentlichen und talmudischen oder nationalen Voraussetzungen Bedingungen der Anknüpfung, die besondere Sachkenntnis fordern. Wenn es eine Seemannsmission u. s. w. gibt, kann es auch Judenmission geben. Aber ihr Betrieb in christlichen Völkern enthält eine schwere Anklage gegen die Christenheit. Jeder Pastor sollte an seiner Stelle Heidenmissionar und Judenmissionar sein, jeder Christ ein Bekenner dem Heiden und Juden gegenüber in Wort und Tat. Für jeden Gläubigen ist die Teilnahme an der Judenmission Bekenntnisaufgabe, welche die Bewährung der Liebe in sich schliesst. Wäre dieser Liebespflicht von allen Christen entsprochen, müsste das Judentum in der Christenheit längst aufgesogen sein. Die Bekehrung der einzelnen Israeliten ist Sache der Kirche. Die Bekehrung Ganz-Israels als Volk Röm. 11,25f. ist Gottes Sache.

§ 113.

### **Das Verhalten des Christen zu seiner Kirchengemeinschaft.**

Maisch, Das religiöse Gemeinschaftsleben, ein Heilmittel für unsere sozialen Schäden. L. 1892. Kühn, Christliches Gemeinschaftswesen. Hagen 1897. Rocholl, Der Zusammenschluss der evang. Kirchen. 1901. Luschnat, Union, Gebetsverein, Freikirche. Insterburg 1902. Braun, Zur Frage der engern Vereinigung der deutsch-evang. Landeskirchen. B. 1902. Der Synodalentag zu Worms. Frankfurt 1904. Gross, Der geplante Kirchenbund. Zwickau 1903. Zimmer, Die Kirchenaustrittsfrage. B. 1902. Brockes und Dietrich, Die Privat-Erbauungsgemeinschaften. St. 1903. Lemme, Woraus erklärt sich die Unkirchlichkeit vieler guter Christen. Wacht 1905.

Vermöge einseitiger Schätzung religiöser Innerlichkeit lag in Mystik und Pietismus eine Neigung, die äussere Kirche zu indifferenzieren zugunsten der Geistesgemeinschaft des Glaubens. Vermöge der Verlegung der Religion in Erkenntnis und Moral lag im Rationalismus die Neigung, die Kirche geringzuachten gegenüber den Aufklärungsinteressen, ihr die Kraft der Organisation zu entziehen, sie für Humanitätsbestrebungen und Moralismus auszunützen. Jene idealistische Verflüchtigung der sicht-



baren Kirche in die unsichtbare wie diese latitudinarische Verflüchtigung derselben in die Welt widerspricht dem Sinn der gesunden christlichen Religiosität, der sich klar darüber sein muss, dass geistiger Gehalt ein entsprechendes Gefäss verlangt. Reine christliche Religiosität kann nicht gedeihen ohne einen äusseren Organismus, der ihre Reinheit sicherstellt. Dann aber muss sich die Glaubensgemeinschaft auch irgend eine Form der Rechtsgemeinschaft geben. Diese gehört jedoch nicht zum Begriff der Kirche, nach dem sie Glaubensgegenstand ist. Wenn aber doch nun einmal die Kirche ohne diese äussere Organisation nicht sein kann, muss die christliche Glaubens- und Liebesgesinnung das Christentum eben in derselben wollen. Das kirchliche Handeln geht so ein in die Form der Pflicht gegen die besondere Bekenntniskirche. Diese muss freilich stets orientiert bleiben durch die Klarheit darüber, dass die Verheissung Jesu Christi, die Pforten der Hölle sollten seine Gemeinde nicht überwältigen (Matth. 16,18), nicht irgend einer Partikularkirche gilt, sondern dem geistlichen Leibe Christi, und dass im eigentlichen Sinne Christus selbst seine Kirche baut, nicht Menschenvornehmen.

In Überschreitung der Verflachung der Aufklärung wurde ein vertieftes Verständnis des Kirchenbegriffs erschlossen durch Schleiermacher, und zwar in Zusammenhang mit der religiösen Erneuerung des Volkslebens, war also nicht lediglich Schleiermachers Verdienst, sondern gehörte derselben Gesamtbewegung des deutschen Geistes an, der auch die konfessionellen Bestrebungen entsprangen.

In bezug auf den Sprachgebrauch sei besonders bemerkt, dass hier unter Kirche jeder organisierte christliche Gemeinschaftskörper von historischer Kontinuität verstanden wird. Schleiermachers Sprachgebrauch, jede bestimmt begrenzte Religionsgemeinschaft Kirche zu nennen, ist zu weit, da der Ausdruck historisch nur der christlichen zukommt. Und der Sprachgebrauch, der den Ausdruck nur den beiden katholischen und den beiden grossen protestantischen Kirchen vorbehält, ist zu eng: einer so grossen und fest organisierten Gemeinschaft wie der Methodistenkirche die Bezeichnung Kirche zu versagen, liegt kein Grund vor. Der Begriff der Sekte, der von den meisten äusserlich nach der Kleinheit der Absplitterung bestimmt ist, wird primär konstituiert durch die Entstehung aus dem freien Zusammentreten Einzelner; so sehr dieser Gesichtspunkt nun dem baptistischen Prinzip angehört, so wenig entspricht er dem tatsächlichen Bestand der Baptistenkirche, die in historische Kontinuität eingegangen ist. Sekundär entscheidet die Verwerfung oder Überflüssigerklärung wissenschaftlicher Vorbildung der Verkündiger des Worts Gottes. Spezifisch sektenhaft aber ist die Beschränktheit, die in jeder andern religiösen Gemeinschaft als der eigenen Babel sieht.



### 1. Kirchliche Gesinnung.

Wenn man das Christentum handelnd nur so vertreten kann, dass man es in Form von Kirche will, so muss die Christlichkeit bei gesunder Religiosität die Form der Kirchlichkeit annehmen. Das Konventikelchristentum der „Stillen im Lande“, die sich auf die Pflege der eigenen Frömmigkeit zurückziehen, hat ein Moment ungesunden Separatismus an sich, wie denn auch überflüssige Separationen (Nazarener, Templer u. s. w.) aus ihm hervorgegangen sind. Die Bildung der pietistischen ecclesiolae in ecclesia war berechtigt in dem Sinne Speners und A. H. Franckes, dass sie als ein Salz neubelebend auf die Kirche wirken sollten. Sowie sie aber die Form der Zurückziehung von der Kirche annahmen, schlugen sie die Richtung negativer Passivität ein. Kraftsammlung in engerem Zusammenschluss der Gläubigen ist Ausdruck christlicher Bruderliebe. Kraftentziehung vom kirchlichen Leben ist Separatismus. Lebendige Frömmigkeit, wenn sie gesund ist, darf das Interesse an der Kirche nicht unterdrücken, sondern muss es beleben. Das Glaubensleben muss sich also von der indifferenten oder gar ungläubigen Masse abheben durch kirchliche Gesinnung. Diese bewährt sich darin, dass man nicht bloss das kirchlich Unerlässliche leistet, sondern sich kirchlicher Pflichten bewusst wird. Die kirchlichen Pflichten sind Mitwirkung zur Erhaltung des Bestandes der Kirchengemeinschaft und Achtung ihrer Ordnungen, Förderung ihrer Reinheit und Pflege ihrer Einrichtungen.

Man kann sich aber kirchlicher Pflichten bewusst werden, ohne in echter christlicher Religiosität zu stehen. Kirchlichkeit ist daher nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Christlichkeit. Vielmehr liegt zwischen dem engeren Kreis der gläubigen Jünger Jesu und der breiten unkirchlichen Masse das Gebiet eines gewissen kirchlichen Sinns in mannigfachen Abstufungen. Die Kirchlichkeit, die zu einem Interesse an der Kirche und ihren Einrichtungen erwacht ist, vereinigt sich bei vielen mit Abneigung gegen das Kreuz Christi.

Die Gemeinschaftspflege ist einer der wichtigsten Faktoren für die Förderung des christlichen Lebens. Denn gerade die Gemeinschaften sind die unerlässlichen Zentren für die Fortbildung der Glieder der Kirche zu Gliedern Jesu Christi.

Die Abneigung gegen die Gemeinschaftspflege entspringt unberechtigtem Amtsegoismus, falscher Kirchlichkeit und ungerechtfertigtem Entgegenkommen gegen die Welt. An der Abneigung gegen die Gemeinschaften tragen aber manche derselben schwere Mitschuld durch hochmütige Überhebung, die mit Verständnislosigkeit für theologische Bildung

gepaart ist, durch einen leichtfertigen Richtgeist, der geneigt ist, alles mit der Schablone nicht Übereinstimmende für Unglauben zu erklären, und eine Ungebärdigkeit, die das allgemeine Priestertum aller Gläubigen missversteht und missbraucht zur Untergrabung der Auktorität des geistlichen Amts.

## 2. Bestand der Kirche.

Die katholischen Bestrebungen für den Bestand der Kirche richten sich auf die Geltendmachung des angeblich göttlich gestifteten hierarchischen Rechtsinstituts im Sinne äusserer Welt-herrschaft, sie liegen also wesentlich in der Sphäre des Willens und sind vorwiegend propagandistisch.

Es lässt sich geschichtlich wie tatsächlich allgemein beobachten, dass der Katholizismus, wo man der Herrschaft sicher zu sein glaubt, das Gemeindeleben religiös verwahrlost, dagegen, wo es sich um Er-oberung handelt, den lebendigsten Eifer der Aktivität entfaltet.

Die katholischen Bestrebungen ruhen durchaus nicht immer auf religiöser Überzeugung. Der eifrige Vorkämpfer des Ultramontanismus, Windthorst, folgte Klugheitserwägungen, ohne durch religiöse Überzeugung belastet zu werden. Ultramontane Politiker sind oft nichts als Streber. Viele katholische Priester suchen den innerlich nagenden Zweifel durch desto grösseren Eifer fanatischer Aktivität zum Schweigen zu bringen.

Die evangelischen Bestrebungen für den Bestand der Kirche wenden sich auf die Erhaltung und Geltung des Evangeliums und auf den Ausbau der evangelischen Kirche in dem Sinne, dass diese eben die Gestaltungsform des reinen Evangeliums ist, sie wurzeln also in der Religiosität und richten sich kirchlich vorwiegend nach innen. Weil hier das Evangelium und die religiöse Vertiefung gewollt wird, herrscht vielfach eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Prägung des Glaubenslebens. Diese Gleichgültigkeit ruht auf unpraktischem Idealismus oder Unklarheit und Urteilslosigkeit. Die Reinerhaltung des Evangeliums fordert eine es ausprägende Kirche. Wer das Evangelium will, muss die evangelische Kirche wollen.

Die Bestrebungen des Gustav-Adolf-Vereins zur Erhaltung evangelischer Gemeinden sind daher nicht Ausgeburd eines unberechtigten Partikularismus, sondern notwendiges Ergebnis christlicher Überzeugung auf dem Grunde des Evangeliums. In der Unterstützung des Gustav-Adolf-Vereins und verwandter Vereine (lutherischer Gotteskasten, Evangelisationsverein) handelt man nicht bloss protestantisch, sondern christlich.

Alle sonderkirchlichen Bestrebungen müssen aber, um christlich zu sein, dem Evangelium entsprechen, also schriftgemäss sein. Schriftgemässheit besteht aber nicht in pedantischer Geltend-

machung einzelner Schriftstellen, schliesst gesetzliche Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments aus und kommt zustande durch ein der Religiosität der Wiedergeburt erschlossenes Verständnis des Evangeliums, das gleich Luther alle Schrift daran misst, wie weit sie Christum treibt, also auch das Alte Testament schlechthin dem Neuen Testament unterordnet.

Wenn sonderkirchliche Bestrebungen die Eigenart oder die Lehren oder Einrichtungen einer Kirche (oder Denomination) oder Sekte trotz besserer Erkenntnis des Wesens des Christentums oder wider das Evangelium vertreten, werden sie durch ungeistlichen Konservatismus verunreinigt. Es ist unsittlich, sich auf konfessionelle Besonderheiten zu versteifen, wenn die geschichtliche Entwicklung sie antiquiert, die vertiefte Schriftforschung sie ermässigt hat, und bessere Einsicht auf die Bahn der Fortbildung weist.

Es ist ebenso verkehrt, wenn sich einzelne Lutheraner noch gegen Ausbildung und Fortbildung der Verfassung sträuben, weil das alte Luthertum sie vernachlässigt hat, als wenn man auf reformiertem Boden künstlerischen Schmuck verwirft, weil das alte Reformiertentum im Kampf gegen den Bilderdienst stand.

Die meisten Sekten verbinden mit formaler Handhabung des „Gesetzes Jesu Christi“ das willkürliche Herausgreifen und Betonen einzelner Schriftaussagen und Schriftweisungen. Wenn z. B. Baptisten die Verwerfung der Kindertaufe durch das „und“ Mark. 16,16 („wer gläubig geworden und getauft ist“) vollständig bewiesen sehen, so ist das geistlose Pedanterie. Das Extrem derselben ist bei den Irvingianern die Herausgreifung des Zehnten aus dem Alten Testament (warum nicht die Beschneidung?) und Benutzung von Offenb. 7 zur Schaffung eines „Sakraments“ der Versiegelung.

### 3. Besserungsrecht und -pflicht.

In der Schrift an den christlichen Adel vom Jahre 1520 hat Luther jedem Christen Besserungsrecht und Besserungspflicht in der bestehenden Kirche zugeschrieben, dem Geistlichen wie dem Laien. Ein solches ist allerdings nicht in der Taufe begründet, da diese gänzlichen Abfall vom Glauben nicht ausschliesst, sondern im Glauben.

Ein Besserungsrecht der Einzelnen gibt es in der katholischen Kirche nur auf Grund der bestehenden Lehre, für welche die Herrschaft der Überlieferung jede inhaltliche Änderung schlechthin ausschliesst, also stets nur in bezug auf die mit der Höhe kirchlicher Lehre und Gesetzgebung nicht übereinstimmende mangelhafte Praxis; und da selbst dieses Besserungsrecht eigentlich nur dem Klerus in Unterordnung unter

den Papst zusteht, lenken Reformbestrebungen ausserhalb des Klerus gewöhnlich in die Form des Mönchtums ein. Es ist Unklarheit, Erneuerungstendenzen wie die Gregors VII. und Franz' von Assisi mit „Reformation“ zu verwechseln (Ritschl).

Nach evangelischer Grundanschauung ist das Besserungsrecht begründet durch die alleinige Normativität der Heiligen Schrift, welche die Möglichkeit, ja Notwendigkeit sicherstellt, Lehre und Praxis an der Heiligen Schrift zu prüfen (*Form. Conc. de regula atque norma fidei*), und bleibt vermöge des Unterschieds zwischen empirischer und idealer Kirche ein dauerndes Prinzip. Das Besserungsrecht wird aber in dem Fall, dass schreiende Missstände vorliegen, zu einer Besserungspflicht für jeden, der sie erkennt und Abhilfe weiss, nach Massgabe seiner berufsmässigen Stellung in der Kirche. Der Protestantismus hat hiernach vor dem Katholizismus, der an seine Vergangenheit gebunden, also unverbesserlich ist, die Verbesserungsfähigkeit voraus. Da aber die evangelische Kirche reine Ausprägung des Christentums nur ist auf dem Boden des Evangeliums, wirkt nicht die Kraft der Besserung, sondern die der Verderbung, wo dieser Boden verlassen wird. Wo der Trieb auf „Fortbildung der Religion“ die Grenze der Schriftgemässheit überschreitet, ist er nicht mehr evangelisch, ja überhaupt nicht mehr christlich. Hier würde also die vermeintliche „Reform“ zur Neubildung fortgehen, also religionsstiftend oder kirchenbildend werden müssen. Die Kirchenbildungen der Reformationszeit waren eine religiöse und sittliche Notwendigkeit, ebenso die Entstehung des Kongregationalismus, des Methodismus u. s. w. Wo Reformbestrebungen mit dem Grundwesen einer kirchlichen Gemeinschaft brechen, da sollte das Gewissen die moralische Verpflichtung auferlegen, eine neue Kirchenbildung oder Religionsstiftung in Angriff zu nehmen. Auf englischem Boden hat die Geschlossenheit der anglikanischen Kirche solche Neubildungen im Irvingianismus und Unitarismus abgestossen. Auf deutschem Boden ist es ein schwerer Mangel der kirchlichen Verfassung, dass die evangelische Kirche sich zu solchen Ausscheidungen als unfähig erwiesen hat. Es ist aber auch ein tiefer religiöser und sittlicher Schade des deutschen extremen Naturalismus, dass er seine Negation des schriftgemässen Christentums nur auf dem Boden der Kirche geltend macht und weder die Gewissenhaftigkeit noch den Mut findet, zur Gemeindebildung zu schreiten.

Nach dem Augsb. Bek. 7 *ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii*. Diese Übereinstimmung ist aber auch

für die kirchliche Einheit unerlässlich. Wer sich von der Kirche trennt ohne genügenden Grund, verfällt unsittlichem Separatismus. Wer sich aber nicht von einer Kirche trennt, während seine Überzeugung alle religiösen Grundlagen derselben negiert, handelt wider das Gewissen. Es ist aber ein grosser Unterschied zwischen der Leugnung der Grundlagen und einem Dissensus auf dem Boden derselben.

Die Reformatoren wussten sich auf katholischem Boden als berechtigt, weil sie die ökumenischen Symbole, deren Glaube den katholischen Christen charakterisierte, anerkannten. Da im übrigen die kirchliche Überlieferung noch nicht symbolmässig abgeschlossen war, war die Reformation in der bestehenden katholischen Kirche möglich. Die Reformatoren wollten nur die Kirche, als deren wahre Glieder sie sich wussten, gemäss Schrift und Symbol reformieren, keine neue Kirche bilden. Seitdem aber das Bekenntnis als römisch-katholisches auf der tridentinischen Synode einen gewissen Abschluss erreicht hatte, war Reformation im Katholizismus nicht mehr möglich, sondern nur noch Absplitterung.

Da der Protestantismus Gewissensfreiheit vertritt, lässt er zahlreichen Parteibildungen Raum.

Die reformierte Ausbildung des Verfassungslebens ermöglichte Auscheidungen, während die lutherische Vernachlässigung desselben die Kräftigkeit dazu nahm.

Die reformierte Kircheneigentümlichkeit wie die angelsächsische Nationaleigentümlichkeit begünstigte die Neigung zu Trennungen. Die deutsche Eigentümlichkeit widerstrebt kirchlichen Neubildungen. Jenes wie dieses ist ein Mangel. In England und Nordamerika waltet ein Übermass kirchlicher Beweglichkeit. In Deutschland grenzt die Mannigfaltigkeit innerkirchlicher Parteibildungen ans Chaotische.

England hat den Unitarismus erzeugt. In Deutschland ist er Sache einer Partei ohne Fähigkeit und Freudigkeit der Kirchenbildung. Der Bruch mit dem trinitarisch-christologischen Dogma hat hier in den freireligiösen und deutschkatholischen Gemeinden den Bruch mit dem Christentum vollzogen, ist aber zu unitarischer Gemeindebildung unfähig. Die Unitarier Siebenbürgens sind bekanntlich die Ausläufer des Sozinianismus.

#### 4. Fortbildung der Verfassung.

Keine Kirche kann bestehen ohne Erhaltung und sach- und zeitgemässe Fortbildung ihrer äusseren Ordnungen, die evangelische nach Massgabe des Grundsatzes, dass die Organisation im Dienst der schriftmässigen Spendung der Gnadenmittel steht und der freien Ausübung der Lebensfunktionen der Kirche dient. Während die reformierte Kirche ihre Gemeindeverfassung (pastores, presbyteri, diaconi) für göttliche Ordnung ausgab (Conf. gall., angl., belg., catech. genev.), die anglikanische sogar eine katholisierende Episkopalverfassung beibehielt (episcopi, presby-



teri und diaconi nach den 39 Artikeln), hat die lutherische Kirche die Ausbildung der Verfassung vernachlässigt, die nicht als Gewissenssache, sondern als praktische Frage angesehen wurde. Während die Episkopalkirche Englands als königliche Gründung die Stellung der Staatskirche gewann, erfolgte in den lutherischen Gebieten eine Fesselung der Kirche an den Staat, welche (mehr oder weniger) die Kirchenleitung zur Staatssache gemacht hat. Wie aber § 95 dargelegt worden ist, widerspricht die Abhängigkeit der Kirche vom Staat dem Wesen der Kirche, weil durch sie die Kirchenleitung nach staatlichen und nicht nach religiösen und kirchlichen Gesichtspunkten geübt wird, und weil infolgedessen die Lebensfunktionen der Kirche unterbunden werden. Allerdings ist eine Ermässigung des Staatskirchentums durch Ausbildung der Presbyterial- und Synodalordnung eingetreten. Das moderne Programm der Trennung von Kirche und Staat hat ferner eine relative Scheidung angebahnt. Immerhin fehlt der evangelischen Kirche noch die zu ihrer Lebenskräftigkeit unerlässliche freie Bewegungsfähigkeit der Selbstregierung. Was ihr die Selbständigkeit entzieht, ist der Machtneid einiger Fürsten, die eine Beeinträchtigung des landesherrlichen Kirchenregiments fürchten (das sie in Wirklichkeit so gut wie gar nicht ausüben, sondern das durchweg in den Händen von Politikern oder Kirchenpolitikern liegt), die Urteilslosigkeit der Staatsmänner, die eine selbständige evangelische Kirche fürchten, während eine solche dem Staat eine viel kräftigere Stütze sein würde als die unselbständige, und die Klugheitserwägung des Rationalismus, der von einer nach wirklich religiösen Gesichtspunkten handelnden christlichen Kirchenleitung seine Vernichtung befürchtet.

Die Verfassungsfrage tritt darum bei vielen trefflichen Lutheranern zurück, weil ein treuer und gewissenhafter Diener Jesu Christi unter jeder Verfassung arbeiten kann und, da er sich im Dienste Gottes und nicht der Menschen stehend weiss (1. Thess. 2,4. Gal. 1,10), lieber Amt und Leben wagt als Christum verleugnet. Und die Schäden der Verfassung würden wirkungslos und unwichtig sein, wenn alle Träger des geistlichen Amtes Männer und Männer in Christo wären (Eph. 4,13), Männer Gottes wie die Propheten (1. Kön. 17,18. 2. Kön. 1,9. 12). Da aber erfahrungsmässig Mut und Charakterfestigkeit nicht jedes Sache ist, und auf modernen Synoden der von der Regierungsgewalt ausgeübte Einfluss ähnlich wirkungsvoll ist wie auf den Synoden der alten Kirche, ist eine Verfassung anzustreben, welche den Vertretern der Kirche die Selbständigkeit und der Kirche eine selbständige Vertretung sichert. „Freiheit der Kirche!“ „Los vom Staat!“ „Fort mit dem juristischen Kirchenregiment!“ sind daher berechtigte Kampfesrufe im Ringen um

die Selbständigkeit der Kirche. Damit ist nicht gemeint völlige Trennung von Kirche und Staat, auch nicht die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments, aber die Lösung der Kirchenleitung von ihr fremden juristischen und staatlichen Gesichtspunkten. Die Regierung der Kirche durch Juristen, die das kirchliche Amt als Staatsamt ansehen und in demselben staatliche Karriere machen, enthält die tiefste Schädigung der Kirche. Gewiss gibt es juristische Konsistorialräte und Konsistorialpräsidenten von ausgezeichneter religiöser Gediegenheit. Aber die ganze gegenwärtige Besetzungsart der kirchenregimentlichen Stellen veranlasst doch die meisten, sich mehr als Vertreter des Staats gegenüber der Kirche denn als Vertreter der Kirche gegenüber dem Staat zu fühlen. Es ist ein Widerspruch in sich, einer kirchlichen Behörde die Zuspitzung in juristischer Leitung zu geben: es ist die Forderung zu stellen und bis zu ihrer Erfüllung zu wiederholen, dass an die Spitze der Konsistorien Theologen treten als rechte Bischöfe im evangelischen Sinne, mögen sie diesen Titel haben oder nicht, und dass zu juristischen Konsistorialstellen verdiente Männer unabhängiger Gesinnung durch die Synoden gewählt werden.

Nach evangelischer Grundanschauung, nach der die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen ist, die allein Christum zu ihrem Herrn und König hat, muss eine gesunde evangelische Kirchenverfassung auf dem „Gemeindeprinzip“ fussen. Die Organisation der Parochialgemeinden, deren Summe das Kirchenwesen bildet, ist also das wichtigste Erfordernis. Einfach aber die Summe der männlichen Erwachsenen als Gemeinde zu nehmen, ist nicht ein kirchliches, sondern ein bürgerliches Verfahren. Auch die Konfirmation ergibt unter den gegenwärtigen Verhältnissen keinen Massstab, da sie ein kirchliches Institut geworden ist, also den Wert einer persönlichen Glaubensbekundung, den sie ihrem eigentlichen Sinn nach haben sollte, nicht hat. Darnach sollte der Konfirmation eigentlich noch eine Handlung folgen, in der der Einzelne vor den Vertretern der Gemeinde die persönliche Erklärung abgibt, dass er mit seiner Überzeugung auf dem Boden des Christentums steht, sich zu Jesu Christo bekennt, sich als Glied der Gemeinde verhalten und das evangelische Christentum als Bekenner in Wort und Tat vertreten will. Nur solche sollten zu irgendwelchen kirchlichen Ämtern wählbar sein und die Berechtigung zur Wahl der Gemeindeleitung (Presbyterium) und der Geistlichen haben. Die Wahl der Gemeindevertretung könnte dann der Gesamtgemeinde überlassen bleiben. Immerhin müssten selbst hierfür vom Wahlrecht alle diejenigen ausgeschlossen sein, die sich öffentlich als Kirchenfeinde oder Christushasser gebärden oder durch Verbrechen oder Laster öffentliches Ärgernis geben und daher durch den Kirchgemeinderat oder Gemeindevorstand (Presbyterium) von der Kirchengemeinschaft (damit von allen kirchlichen Ehrenrechten) ausgeschlossen werden. Dem Presbyterium müsste nicht bloss die Verwaltung der äusseren Gemeindeleitung, die Armenversorgung (Diakonat), die Übung der Kirchenzucht und die Mitwirkung bei der Seelsorge zustehen. Presbytern sollte auch die Leitung von Sonntagsschulen, die

Führung christlicher Vereine, die Vertretung der Gemeinde in Arbeiten der innern Mission übertragen werden. Jedem aber, der Presbyter werden will, sollte auch das Gelöbniß regelmässigen Kirchenbesuchs, treuer Fürsorge für die äusseren Bedürfnisse und das innere Wachstum der Gemeinde und mannhaften Eintretens für das Evangelium und das Bekenntnis der Kirche zur Pflicht gemacht werden.

Der Zusammenschluss der Gemeinden durch Synoden, die von gewählten Vertretern der Gemeinden beschickt werden, ergibt sich ebenso notwendig aus dem Begriff des Kirchenkörpers, wie die Krönung der Presbyterial- und Synodalordnung durch Generalsynoden.

Bei Freikirchen, deren Organisation kongregationalistisches Gepräge hat, ist nach einem solchen oder ähnlichen Aufriss der Verfassungsaufbau vollendet. Diese demokratische Organisation bietet daher auch keine Sicherheit gegen Zersplitterung und Verfall, weil gegen die Gemeindefreiheit keine Gesamtleitung ein Gegengewicht bietet. Die in Verbindung mit dem Staat stehenden historischen Kirchenkörper haben gegen den Freiheitsdrang von unten her das Gegengewicht von oben her. Und es wäre zu wünschen, dass dieses wohlthätige Gegengewicht ohne Schädigung der Kirche erhalten werden könnte. Dazu ist erforderlich, dass die höchsten Vertreter der Kirche ohne Vermittlung des Kultusministeriums direkt mit dem Fürsten, der das landesherrliche Kirchenregiment hat, verkehren. Dazu ist aber ferner nötig, dass die Ernennungen der höchsten kirchlichen Beamten ohne jede Einmischung des Staatsministeriums und der Glieder der parlamentarischen Körperschaften erfolgen.

## 5. Kirchliche Treue.

Die Erkenntnis der schwerwiegenden Mängel der Kirche rechtfertigt noch nicht die Separation oder den Austritt. Schon mancher ist zum Katholizismus oder zu einer Sekte gegangen, um nach schweren Enttäuschungen zu bekennen, dass die dort vorgefundenen Schäden schwerer erträglich seien als die der eigenen Kirche. Die Dankbarkeit gegen das Empfangene soll die Augen öffnen für das Gut derselben. Namentlich bei denen, die in der Kirche zum Glauben kommen und auf Grund ihrer Bekehrung sich einer Sekte zuwenden, die angeblich nur Bekehrte enthält (während noch jede Gemeinschaft ihren Judas gehabt hat), ist es satte Undankbarkeit, die Mutter zu schelten, die sie geboren hat. Freilich muss eine Überzeugung, die in der eigenen Kirchengemeinschaft Verleugnung der Wahrheit erkennt, sich gewissenshalber von dieser trennen. Aber solange dieser Fall nicht eintritt, ist Geduld und Liebe zu üben in Verbindung mit dem redlichen Bemühen, kräftig zur Herstellung der Reinheit der Kirche mitzuwirken. Hierfür muss die mangel-

häfte Gegenwart unterschieden werden von den unverrückbaren Grundlagen der Kirche. Mag noch so viel Leugnung der Schriftwahrheit sich regen und regen dürfen, die Heilige Schrift bleibt unaufhebbar die Norm wahren Christentums (2. Tim. 3,15. 16. 2. Petr. 1,19): Gottes Wort gibt die Offenbarung, nicht Menschenwort. Mag der Rationalismus, zum Teil staatlich grossgezüchtet, die Grundlagen der Kirche unterminieren, Christus bleibt der Grundstein der Gottesgemeinde (1. Petr. 2,6—8); kein angebliches „Gewohnheitsrecht“ gibt dem Unglauben gleiches Recht mit dem Glauben. Mag Sturm gelaufen werden gegen das Bekenntnis, allein das Bekenntnis (Hebr. 4,14. 10,23) zu Jesu Christo (Hebr. 13,8. 9) dem eingebornen Sohne Gottes, dem erhöhten „Herrn“, der seine Kirche regiert, wie es in dem durch die kirchlich gültigen Agenden kirchenrechtlich feststehenden Apostolikum sichergestellt ist, wahrt das Recht der biblischen Heilsoffenbarung: eine „Gleichberechtigung der Richtungen“ in dem Sinne, dass der offenbarung-leugnende Naturalismus jemals dem offenbarungsgläubigen Supernaturalismus gleichstände, kann es in der Kirche Jesu Christi überhaupt nicht geben.

Nach dem Schriftwort Eph. 5,26. 27, das schon bei den Donatisten und bei den Anabaptisten eine grosse Rolle spielte, sucht die Sekte die Reinheit der Gemeinde zu verwirklichen im Ausschluss aller Ungläubigen. Die hierbei fortwährend nötigen Ausschliessungen zeigen, dass, wie die Betreffenden noch nicht ausgeschlossen waren, die Gemeinschaft reine Gemeinde der Heiligen nicht war. Ihre klare Herausstellung ist erfahrungsmässig unvollziehbar. Aber was vollziehbar war, war Übung der Kirchenzucht (1. Kor. 5,13) in der Exkommunikation offenen Unglaubens und öffentlicher schreiender Sündigkeit (1. Kor. 5,4. 5). Dass die Kirche diese Kraft verloren hat, ist tief zu beklagen. Nach Eph. 5 ist die Reinheit der Kirche, wenn auch nie volle Wirklichkeit, doch ein stets zu erstrebendes Ziel. Dazu ist die Übung der Kirchenzucht (Matt. 16,18) unerlässlich, die sowohl offene Christusleugner wie offenbare grobe Sünder aus der Kirche ausschliessen sollte. Diese ist aber nur durchführbar durch die Änderung der trostlosen Verfassungszustände. Die Kräftigung der kirchlichen Organisation sollte den festeren Zusammenschluss der evangelischen Gemeinden durchführen in Wechselwirkung mit Ausschluss des Widersprechenden.

Die von Separatisten aufgestellte Behauptung, dass man das Abendmahl nur mit Gläubigen zusammenfeiern dürfe, scheitert an 1. Kor. 11. Der Abendmahlsgenuss soll durch Selbstgericht geheiligt und nicht durch pharisäische Seitenblicke verunheiligt werden. Allerdings: der grobe, freche Sünder gehört nicht an den Abendmahlstisch. Aber eine rigoristische Durchführung der Abendmahlsdisziplin kann leicht —



darin hat Martensen Recht — den Zöllner statt des Pharisäers vom Abendmahl ausschliessen.

Die katholischen Exkommunikationen leiden an der innern Unwahrheit, dass kirchliche Strenge zwar von Gnadenmitteln ausschliesst, dass die Herrschsucht aber im Rahmen der kirchlichen Leitung festhält.

Das Mindeste, was von jedem, der überhaupt sich als Mitglied der Kirche weiss, anerkennt und geben will, verlangt werden muss, ist die Respektierung der kirchlichen Einrichtungen. Der regelmässige Besuch der Gottesdienste ist bei den gegenwärtigen Zuständen schon, im Unterschied vom Indifferentismus der breiten Massen, eine Bekundung von Christlichkeit, der Abendmahlsgenuss in vielen Gegenden (besonders in Landgemeinden) von Kirchlichkeit, da, wo nicht die Sitte nötigt, eines gewissen Masses religiöser Gesinnung. Von jedem aber, der ein lebendiger Christ sein will, ist auch der nicht aufgenötigte, sondern innerlich rege Gebrauch der Gnadenmittel zu erwarten. Von jedem aber ist zu fordern die Zuführung seiner Kinder zur Kirche durch Taufe, christlichen Unterricht und Konfirmation, die Erziehung seiner Kinder im Evangelium, die tatsächliche Anerkennung der kirchlichen Trauung und der kirchlichen Beerdigungssitte und das Beitragen zur äusseren Erhaltung des Kirchenwesens.

Die Frage nach dem Besuch der Gottesdienste ungläubiger Prediger beantwortet sich in den meisten Städten dadurch, dass hier in der Regel jeder Prediger seine Zuhörerschaft anzieht. Da, wo nur ein Prediger wirkt, suchen die gläubigen Gemeindeglieder in der Regel den ungläubigen Redner in Liebe zu tragen, indem sie den Gottesdienst als solchen anerkennen. Aber schwierig wird die Sachlage da, wo ein Prediger durch sittliche Roheit und Laxheit in Widerspruch zur Heiligen Schrift und zur Amtspflicht tritt oder gar die Kanzel zur offenkundigen Negation und zur Polemik gegen das Evangelium missbraucht. Dass in diesem Falle die Gläubigen sich dem gewissenlosen „Pseudopropheten“, dessen Wort nicht Gottes Wort ist, entziehen, ist ihnen nicht zu verargen; sie sind sittlich berechtigt, seine Entfernung durchzusetzen.

Kein gläubiger evangelischer Christ sollte den Gedanken, dass Kinder von ihm in Abgöttereien erzogen werden, überhaupt ertragen können. „Männer“, die sämtliche Kinder der katholischen Konfession zuführen, sind aller kirchlichen Ehrenrechte zu entkleiden.

## 6. Propaganda.

Da die Kirche allen Verloren gegenüber die oben besprochene Missionsaufgabe hat, wäre es unchristliche Lieblosigkeit, an den Irrenden anderer christlichen Kirchen vorüberzu-



gehen. Äussere wie innere Mission drängt auf die Evangelisation unter solchen Konfessionen, in denen wir das Evangelium verderbt oder verdeckt sehen, besonders also in den katholischen Kirchengebieten. Es verrät eine Schwäche der Glaubenskraft, wo die Propaganda nicht in ihrer Bedeutung erkannt oder vernachlässigt wird. Die Mission der Baptisten, der Methodisten, der Heilsarmee u. s. w. mag als unbequem empfunden werden: jedenfalls beweist sie die Lebendigkeit der Wahrheitsüberzeugung. Die Propaganda der katholischen Kirche mag als Ausgeburt herrschsüchtigen Fanatismus verurteilt werden: jedenfalls zeigt sie den tatkräftigen Anspruch der Allgemeinchristlichkeit. Bei uns gehört der Verzicht auf die Propaganda dem Traditionalismus verknöchelter Orthodoxie oder dem Latitudinarismus der Aufklärung oder tragem Pessimismus an. Wo lebendige Religiosität die Gewissheit hat, dass die evangelische Kirche die Trägerin des Evangeliums der Wahrheit ist, muss der Glaubenstrieb zur Rettung der Verlorenen, denen in unevangelischen Kirchengemeinschaften der Heilsweg verschüttet ist, drängen. Aber eben darum will im Unterschied von der mit unlautern Mitteln, mit List und Gewalt arbeitenden katholischen Proselytenmacherei (Matth. 23,15) die Evangelisation in erster Linie zu Christo führen, erst in zweiter Linie zur evangelischen Kirche, und dieses besonders darum, weil rein evangelisches Glaubensleben nach apostolischem Geist nur auf evangelischem Boden möglich ist, wie Gossner, Henhöfer u. a. beweisen.

Die Kraft der Evangelisation unter den Katholiken war in der Reformationszeit lebendig und hat in der reformierten Kirche nie ganz geruht. Solange der Grundsatz *cujus regio ejus religio* galt, verhinderte die Festlegung des konfessionellen Besitzstandes die Ausbreitungsbestrebungen. Erst die neuzeitliche Anbahnung der Religionsfreiheit erschloss die Bahnen der Evangelisation. Der reformierten Kircheigentümlichkeit gemäss gingen die Engländer und Schotten voran. Die Brüdergemeinde hat stets gegen ihr Heimatland in Böhmen und Mähren Liebesverpflichtung gefühlt. Das 19. Jahrhundert brachte die Evangelisationsunternehmungen in Frankreich, Italien, Belgien u. s. w. Sehr spät hat man sich in Deutschland zur nötigsten Arbeit, zur Ausbreitung des Evangeliums im eigenen Lande, aufgerafft.

§ 114.

**Die kirchliche Wirksamkeit.**

Rocholl, Der Christ und das öffentliche Leben. Magdeburg 1889.  
Hashagen, Kirchl. Armenpflege 1902. Edel, Gedanken über Entwicklung

und Vollendung der Kirche. Striegau 1902. Haack, Die Teilnahme des Christen am kirchlichen Leben 1901. Wolff, Die drohende Zerstörung der evangelischen Kirche in Deutschland. Eschwege 1903. Blan, Die innere Mission an und unter den Gebildeten. Erfurt 1903. Hashagen, Kirche, Kultur, Staat. Gütersloh 1903. H. Cremer, Pastoraltheologie. Herausgeg. von E. Cremer. Stuttgart 1904. E. von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Frauenhilfe 1904.

Im Priestertum (1. Petr. 2,5 ff.) liegt das religiöse Eintreten für andere; notwendig muss also der lebendige Glaube priesterliche Tätigkeit für andere üben. Mag diese noch so begrenzt sein — innerlich und äusserlich — irgendwie muss sie doch bei jedem Glaubensleben sich regen in Trost und Ermahnung, in hilfreicher Tat und seelenrettendem Wort; und wer nichts dergleichen hat, entbehrt sicher der priesterlichen und königlichen Hoheit der Christenwürde (Offenb. 1,6. 5,10). Aber natürlich ist die Fähigkeit priesterlicher Bewährung bei den verschiedenen Individuen sehr verschieden je nach der Art der Ausbildung der seelischen Kräfte und je nach der charismatischen Begabung. Nicht jeder kann jedes. Und darum soll auch nicht jeder jedes tun wollen. Mechanische Gleichmacherei muss der Gemeinde Jesu Christi ebenso fern liegen wie Totmachung des Lebendigen. Und gleicherweise muss zuchtlose Unordnung der Gemeinde Christi ebenso fern liegen (1. Kor. 14,40. Kol. 2,5) wie hierarchische Bevormundung. Ist infolgedessen ein geordnetes Gnadenmittelamt ganz unerlässlich, und muss es also in den ihm ordnungsmässig zukommenden und sachgemäss notwendigen Befugnissen anerkannt werden, so soll es doch die kirchliche Liebestätigkeit der Einzelnen, der Vereine und der Anstalten der innern Mission nicht erdrücken. Es soll geistlich Leben schaffen und nicht durch Mundtotmachung anderer fleischlich ertöten. Das Amt ist der Kirche wegen da, und nicht die Kirche des Amts wegen. Die Kirche ist aber nicht die Summe der Pfarrer (noch viel weniger, wie egoistische Anmassung in der Kirche gänzlich unberechtigter Rationalisten sich manchmal gebärdet, der einzelne Pfarrer), sondern die Gemeinschaft der Heiligen. Und in dieser hat jeder, als in das Reich Gottes berufen, auch die Berufung zur Arbeit im Weinberg des Reichs Gottes (Matth. 20,1 ff.).

1. Eine Tätigkeit, die sich auf dem Boden der Kirche bewegt und auf das Gebiet der Kirche bezieht, kann sowohl kirchlich als widerkirchlich sein. Dass z. B. die Tätigkeit von „Geistlichen“, deren radikale Negation selbst bis zur Leugnung der Existenz Jesu fortgeht oder statt seiner Nietzsche verkündigt, widerkirchlich ist, wird ein Verständiger ebensowenig bestreiten wollen,

als dass Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie (Kutter, „Sie müssen“, 1904), die prinzipiell religionswidrig ist, ausserhalb der Kirche Christi stellt. Wo ist also die Grenze zwischen Kirchlichem und Unkirchlichem und Widerkirchlichem? Indem Schleiermacher (Glaubensl. § 22) vom Begriff der Erlösung durch Jesum Christum aus die natürlichen Ketzereien am Christentum beschrieb, stellte er fest, dass, wenn der Begriff der Erlösung selbst gelehnet oder ein anderer als Erlöser angesehen werde, die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich sei. In der Tat wirkt nicht mehr kirchlich, sondern widerkirchlich, wer die Erlösung Jesu Christi nicht mehr in subjektiver Aufnahme und Anerkennung religiös vertritt, sondern Jesum lediglich in religionsphilosophischem Verständnis oder geschichtlicher Würdigung beurteilt, also auch den Boden der Erlösung verlässt. Dieser sachlichen Unchristlichkeit entspricht die formelle Unkirchlichkeit in der Preisgebung des Evangeliums, wie es von Christo verkündigt und in der apostolischen Aufnahme des Reichs Gottes in die Gemeinde übergeführt ist. Denn das Evangelium ist geschichtlich gegeben und nicht Produkt natürlicher Denkopoperationen. Wo es also nicht mehr in seiner geschichtlich urkundlichen Darstellung in der heiligen Schrift anerkannt, sondern als Gegenstand rationaler Konstruktion begrifflich herausgearbeitet wird, hat man nicht mehr Christentum, sondern vertritt die natürliche Religion, die nach 1. Kor. 1. 2 in Gegensatz zur Predigt vom Kreuz Christi steht. Die in der evangelischen Kirche die Norm bildende Heilige Schrift und damit die Offenbarung Gottes in Jesu Christo selbst verliert jede Geltung, wenn das Evangelium zum Objekt einer evolutionistischen historisch-kritischen Bearbeitung gemacht wird, durch welche der Offenbarungsinhalt aus ihr entfernt, Jesus in einen Lehrer des modernen Naturalismus verwandelt wird. Denn bei diesem durchaus unwahren Verfahren (Harnack), bei dem der Aufklärungsinhalt in die Schrift hineingelesen, nicht aus ihr herausgelesen wird, bleibt die Heilige Schrift weder Norm noch Geschichtsquelle. Sondern die Heilige Schrift wird in die moderne Aufklärung umgedeutet und umgedichtet. (Vgl. hiergegen Lemme, Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Gross-Lichterfelde. 1901). Ein solches Verfahren ist aber weder kirchlich noch moralisch. Sondern werden den Boden des Evangeliums verlässt, sollte die sittliche Verpflichtung fühlen, widerkirchliche Wirksamkeit nicht auf dem Boden der Kirche ausüben zu wollen.

Die katholische Unterstellung der Heiligen Schrift unter die Tradition spiegelt die Ersetzung des Evangeliums durch weltliche

Religion. In den Traditionalismus lenkte die protestantische Orthodoxie zurück mit der Bestimmung, dass die Heilige Schrift nach der *regula fidei* auszulegen sei; aber damit wurde nicht das katholische Traditionsprinzip aufgenommen, vielmehr sollte die *se ipsam interpretandi facultas* der Schrift formell nicht aufgehoben werden, da die *regula fidei* als den in ihrem Sinn deutlichen Schriftstellen entnommen galt (Joh. Gerhard). Der alte Rationalismus behielt formell das Schriftprinzip bei, während er materiell einen der Schrift entgegengesetzten Inhalt vertrat — ein innerer Widerspruch, der nur durch völlig unwahre Auslegungskünste verdeckt werden konnte. Mit dieser Unwahrheit brach der neuere Rationalismus, namentlich seit dem Leben Jesu von Strauss 1835 und den Arbeiten der Tübinger Schule, indem er das der Vernunft anstössige Übernatürliche der göttlichen Heilsoffenbarung durch historische und literarische Kritik zu entwurzeln suchte. Im modernen Rationalismus herrscht ein Nebeneinander und eine Mischung der altrationalistischen „natürlichen“ Exegese (nach Kant: „moralischen“ Auslegung) und der Kritik, welche das Übernatürliche anthropologisch als subjektives Gebilde religiöser Empfindungen zu erklären sucht. Die Aufnahme des Christentums in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozess, die rein historische Erklärung seines Gehalts und damit die Beseitigung des Übernatürlichen gehört zum Verfahren des gesamten modernen Rationalismus, mag dieser in den Bahnen der Tübinger Schule vorwiegend literarische Kritik üben oder mehr in den Bahnen Ritschls Dogmatik nach religionsgeschichtlicher Methode verarbeiten. In beiden Richtungen fordert man für die Schrift das Recht der freien Forschung und übt dieses so, dass man als eigentlich massgebend nur das „Evangelium Jesu“ anerkennt (Harnack, Herrmann, Gottschick, Wendt u. a.), dieses aber so gewinnt, dass man die apostolische Auktorität dadurch aufhebt, dass man der apostolischen Zeit schon eine von Jesu geschiedene religiöse Eigenbewegung zuschreibt und die Evangelien einer kritischen Sichtung unterzieht, durch die alles ausgeschieden wird, was mit dem modern rationalistischen Programm nicht übereinstimmt. Das angebliche „Evangelium Jesu“ ist also nichts als „der Herren eigener Geist“, es ist vor der Untersuchung fertig, diese bestimmend, nicht, was fälschlich behauptet wird, Ergebnis der Untersuchung. Das die Untersuchung bestimmende Resultat ist, dass die Entstehung des Christentums als natürliches Produkt natürlicher Ursachen erklärt werden müsse. Dieses Postulat folgt aus dem Immanenzstandpunkt pantheistischen Gepräges in der Art Baur oder deistischen Gepräges in der Art Ritschls. Während aber die religionsgeschichtliche Methode bei Schleiermacher mit persönlicher religiöser Mystik in bezug auf die Erlösung Jesu Christi, bei Ritschl mit subjektiven religiösen Werturteilen in bezug auf die christliche Gottesidee verbunden wurde, nimmt die moderne religionsgeschichtliche Richtung für die Erklärung der Entstehung und die Auffassung des Werts des Christentums den objektiv historischen und religionsphilosophischen Standpunkt ein, bestreitet offen und unverhüllt das Wunder des Menschensohns und den Wert des Erlösungstodes Jesu



Christi, bricht darum — was moralisch ein Fortschritt ist — mit der Unwahrheit der Verhüllung in biblische und kirchliche Ausdrucksweise, geht freilich mit der offenen Preisgebung des Evangeliums auch jedes Rechts innerhalb der Kirche verlustig. Denn die Kirche ist der Ort des christlichen Glaubens; und der Glaube ist persönliche subjektive Rezeptivität. Wo diese religiöse Rezeptivität für Christum durch eine lediglich religionsgeschichtliche Betrachtung verdrängt wird, stellt sich die Forschung ausserhalb der Kirche und damit ausserhalb der Theologie. Die „freie Forschung“ ist berechtigt als Ausdruck des protestantischen Grundsatzes *sacra scriptura sui ipsius interpres*. Aber wenn das Evangelium nicht mehr religiös aufgenommen, sondern wie von Bousset („Jesus.“ Halle 1904) lediglich kritisch zersetzt wird, wird schlechthin unberechtigt die sogenannte „freie Forschung“, welche die Negation des Immanenzstandpunkts lediglich von aussen an die Heilige Schrift heranbringt. Wo die Schrift sich selbst auslegt, enthält die biblische Heilsoffenbarung, namentlich die absolute Offenbarung Gottes im eingebornen Sohn, so zweifellos den prinzipiellen Supranaturalismus und stellt die Heilstatsachen so sicher fest, dass man die freie Forschung ohne Gefährdung des historischen Christentums unbehindert gewähren lassen kann. Die „moderne“ (deistische und pantheistische) Weltanschauung der reinen Immanenz aber, welche die Aktivität der göttlichen Offenbarung ausschliesst, ist ausserchristlich philosophisch. Ob man bei diesem mit D. Fr. Strauss das Christentum zu zerstören sucht oder mit Harnack scheinbar vertritt, ist nur ein Unterschied nicht der Sache, sondern lediglich der Form.

Wird diesem Naturalismus die Berechtigung in der Kirche durch die zu Recht bestehende Geltung der Bekenntnisschriften entzogen, ohne die keine Sonderkirche bestehen kann, da sie ohne das zusammenhaltende Band eines gemeinsamen Bekenntnisses nicht mehr Kirche, sondern Haufe wäre, so wird die Verbindlichkeit eines solchen vom Naturalismus dem katholischen Traditionsprinzip gleichgestellt. Das ist aber falsch, da die Bekenntnisschriften nichts als der reformatorische Ausdruck der Schriftwahrheit sind, und da die Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften an die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift gebunden ist. Die Kritik der Bekenntnisschriften durch die Heilige Schrift lässt den wesentlichen Gehalt der Bekenntnisschriften durchaus bestehen. Dieselbe negative Kritik, welche der Naturalismus gegen die Bekenntnisschriften richtet, ist es auch, durch die er den Schriftinhalt zerstört.

Wenn z. B. Sulze den Glauben an Jesum Christum durch die Religion Jesu, die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Christum durch natürliche Gotteinheit ersetzt, das Christentum der Evangelien und der Bekenntnisse, wie es Luther vertreten hat, als Katholizismus bekämpft und die beiden protestantischen Grundprinzipien der Rechtfertigung allein durch den Glauben und der Normativität der Heiligen Schrift verwirft zu gunsten der Rechtfertigung, die er im Sinne der Selbstrechtfertigung fasst, und der Sittlichkeit der Berufstreue — was bleibt seinem Unitarismus an Christlichem übrig, das ihn vom Reform-



judentum unterschiede? Vgl. Sulze, Nur durch die Überwindung des Katholizismus in beiden Kirchen, in der evangelischen und der katholischen, und durch die unumwundene Rückkehr zur ursprünglichen Religion Jesu ist die wachsende Macht des Katholizismus zu brechen. Berlin 1904.

Während die Erteilung der Taufe nicht zu den apostolischen Funktionen gehörte (1. Kor. 1,14—16), und der Abendmahlsgenuss in apostolischer Zeit frei war (Apg. 2,42), gehört neben der Verkündigung des Worts die Sakramentsspendung nach evangelischer Anschauung zu den Amtsbefugnissen (Augsb. Bek. 5. 7. 28), da vom apostolischen Amt, das gemeinkirchlich und missionarisch war, das Pfarramt sich durch die örtlich dauernde Einwirkung auf die bestehende Gemeinde unterscheidet.

Während Katholizismus und Irvingianismus, auch hochkirchlicher Anglikanismus die Apostolizität der Kirche gewährleistet sehen durch ein angeblich apostolisches Amt, sieht die evangelische Kirche sie verbürgt durch die lebendige Fortwirkung der apostolischen Verkündigung. Die Apostel bildeten den Grundstock der christlichen Gemeinde, und in diesem Betracht sind alle Wiedergeborenen Nachfolger der Apostel. Soweit aber die Apostel als Träger des Worts (Luk, 1,2) sich von den andern Gläubigen unterschieden, waren sie hauptsächlich Träger der Mission, wie denn andere Missionsboten gleich ihnen Apostel hießen und waren (Röm. 16,7, vgl. 2. Kor. 8,23) und noch in der Zwölfapostellehre (11) so heißen. Soweit sie aber als Augen- und Ohrenzeugen Zeugen der Auferstehung (Apg. 2,32. 3,15. 10,41) waren, war ihre Würde überhaupt nicht fortsetzbar. Dass aber die Spendung der Gnadenmittel sich an ein Gemeindeamt band, ist organisch aus den Gemeindeverhältnissen herausgewachsen. Fortsetzung des Apostolats ist jeder Dienst am Wort, der auf göttlicher *vocatio interna* ruht. Was die Apostel an Analogon von Kirchenleitung hatten, bezog sich nicht auf eine bestimmte Diözese und war nicht juridischer Art, sondern ruhte auf freier Anerkennung ihrer Auktorität. Dass der Episkopat die Fortsetzung des Apostolats sei, ist eine der vielen Geschichtsillusionen, von denen der Katholizismus lebt. Und dass dem Presbyterat die apostolische Nachfolge zukomme (Trid. sess. 23), ist darum falsch, weil in der apostolischen Zeit das Ältestenamt der Gemeindeleitung neben den Aposteln bestand. GIBTS *successio apostolica*, so liegt sie im Predigtamt derer, die von Christo berufen sind.

Nachdem die geschichtliche Entwicklung die Sakramentsspendung an das Amt gebunden hat, tritt die Vollziehung der Taufe und die Austeilung des heiligen Abendmahls durch Laien nur noch in Notfällen ein. Gegen Familienabendmahlsfeier in Krankheitsfällen lässt sich nichts einwenden. Aber besondere Abendmahlsgemeinschaften neben der Kirche sind separatistisch. Doch sollte der mechanische Formalismus christlichen Anstalten, an denen ordinierte Geistliche wirken, das Recht der Abendmahlsausteilung nicht versagen.

Kommt's in der Kirche darauf an, dass die Gemeindeglieder zum Leben kommen, so liegt der Schwerpunkt des Amts in der Seelenrettung (Hebr. 2,3), und die Seelsorge ist die Seele des geistlichen Amts. Erst durch die suchende und rettende Liebeskraft des Glaubens werden die Amtsfunktionen zu geistlichem Gehalt belebt: die das Leben aussprechenden, darstellenden und verkündigenden Momente des Gottesdienstes ergeben eine erhebende Feier der Anbetung; die nach Luther die Hauptsache im Gottesdienst bildende, nie bloss darstellende (als solche fiele sie in die Kunst), sondern stets religiöse Anregung bezweckende (Luk. 10,16) Predigt des Worts Gottes (als Predigt nicht bloss über das Evangelium, sondern des Evangeliums) wird nicht bloss erbaulich, d. h. das vorhandene religiöse Leben fördernd (Joh. 20,31. 1. Kor. 3,10), sondern auch erwecklich (2. Kor. 5,20), d. h. in Erstorbenen Leben weckend, Verlorene zur Rückkehr führend (Luk. 1,16. 17), so dass jenes Moment das belehrende, dieses das apologetische mit einschliesst; die Abendmahlsspendung bleibt nicht bloss objektive Tat Jesu Christi, sondern beseelt sich zu einer das Gewissen aufrüttelnden und das Herz bewegenden Feier, in der das religiöse Bewusstsein die Gegenwart seines Herrn empfindet (Matth. 18,20); die Beichte wird aus einem kirchlichen Akt zu einem Glaubensvorgang der Selbstdemütigung und Erhebung; der Jugend- und Konfirmanden-Unterricht wird aus dem Unterricht des Religionslehrers zu einer die Weckung der Heilandsliebe beabsichtigenden Einführung in das Heiligtum; die Fürsorge für die heranwachsende Jugend, die Versorgung der Jünglings- und Männervereine sucht das verlorne Schaf, den verlorenen Groschen (Luk. 15). Ohne den heiligen Geist, den Gott allein gibt und geben kann, wird der Träger des Amts nie ein „Zeuge“ (1. Joh. 4,14. 5,6. Apg. 23,11), d. h. eine Glaubenspersönlichkeit, die Selbsterlebtes verkündigt; und nur als Zeuge ist er würdig, in der Gemeinde Gottes als Mund Gottes zu gelten. Keine Ordination kann den heiligen Geist geben (Trid. sess. 23. can. 4). Die Ordination ist kirchliche Beauftragung für das Amt (mit Fürbitte und Handauflegung); aber aus Gott, Jesu Christo und dem heiligen Geist fliesst die religiöse Ausrüstung, ohne welche die Amtsübung hohl und oberflächlich bleibt.

Die religiöse Ausrüstung ist über die Würdigkeit zum Amt und für den Wert im Amt entscheidend. Aber die evangelische Kirche erklärt auch im Unterschied von der Sekte eine wissenschaftliche Vorbildung für das Pfarramt für unerlässlich — und mit Recht. Denn 1) da das Pfarramt die Belehrung der Gemeinde in Predigt, Seelsorge und Jugendunterricht zu üben hat, und

da unter den Gemeindegliedern Gebildete sind, fordert die geistliche Gemeindeleitung eine Erkenntnishöhe, welche die geistige Ausrüstung zur intellektuellen Seite des geistlichen Amts gibt — und diese bietet die christliche Glaubenswissenschaft, die Theologie. 2) Der Geistliche hat ferner die Aufgabe, apologetisch den Unglauben zu bekämpfen, was in der Gegenwart, da dieser nicht bloss ethisch, sondern (vermöge der Herrschaft der modernen Aufklärung, der materialistischen Wirkungen der Naturwissenschaften, der verworrenen Ausbreitung mannigfaltiger philosophischer Weltanschauungen und der ungezügelter Pressfreiheit) bei sehr vielen intellektuell bedingt ist, nur durch theoretische Kenntnis der Geistesmächte der Gegenwart und den Besitz der geistigen Mittel zu ihrer Überwindung geschehen kann — und diese Aufgabe fordert allgemein wissenschaftliche, philosophische und theologische Schulung. 3) Da das Evangelium in sich sehr einfach, und doch in seiner Beziehung auf das Seelenleben und die Verhältnisse unendlich reich ist, richtet sich die Fähigkeit, jene Einfachheit zu dieser unendlichen Mannigfaltigkeit zu entfalten, nach dem Mass der Geistesbildung. Denn bei gleichem Seelenleben unterscheidet sich der Ungebildete und der Gebildete dadurch, dass jener vieles nur unbestimmt empfindet, dieser sich seines Lebensinhalts bewusst wird und ihn auf zutreffenden Ausdruck zu bringen vermag. Der christliche Laie spricht das Evangelium in wenigem gleichmässig aus. Zur Mannigfaltigkeit und Belebtheit der Predigt in einer und derselben Gemeinde bedarf es einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung. Je tüchtiger die Schulung, desto reicher ist die Mannigfaltigkeit der Töne, die der Geistliche anzuschlagen vermag. Kirchengemeinschaften, die ihren Predigern mangelhafte Ausbildung angedeihen lassen, sind daher genötigt, diese in regelmässigem Zeitraum die Stelle wechseln zu lassen. 4) Je mangelhafter die Schulung, desto mangelhafter ist durchweg das theologische Urteil. Dieser Mangel wird in kleineren Kirchengemeinschaften verdeckt durch die Strenge der Lehrverpflichtung, welche die Überzeugung gesetzlich bindet, bei Laien durch die Festigkeit der kirchlichen Position, die sich an das Dogma bindet. Im übrigen steht Zerflossenheit im Gefolge der Unbildung.

Infolge dieser Sachlage haben auch Sekten in Widerspruch zu ihren Prinzipien theologische Vorbildung für ihre Geistlichen akzeptiert (Mennoniten durchweg). Der Baptist Spurgeon, dessen geniale Begabung den Mangel an wissenschaftlicher Bildung ersetzte, hat selbst die Notwendigkeit derselben begriffen und betätigt. In dem Masse, wie sie die wissenschaftliche Vorbildung

der Geistlichen aufnimmt, nähert sich die Sekte der Kirche. An den Quäkern hat sich das Fehlen eines ausgebildeten Predigtamts durch traurigen Niedergang gerächt.

Wenn die religiöse Vorbedingung des Amts besser durch die Ausbildung der Theologen auf Prediger-Seminaren, die wissenschaftliche besser durch Universitätsbildung gewahrt scheint, so hat die evangelische Kirche (auch abgesehen von der historischen Entwicklung) sachlich der letzteren den Vorzug gegeben, weil durch die Eingliederung der Theologie in die Gesamtheit der Wissenschaften der Anspruch des Christentums auf die geistige Herrschaft im Reich der Wahrheit gewahrt scheint. Freilich ist die Frage, ob dieser Gewinn nicht durch zu schweren Verlust erkauft wird. Denn die Theologie unterscheidet sich dadurch von den übrigen Wissenschaften, dass diese rein intellektuell angeeignet werden können, jene nicht ohne religiös-sittliche Charakterbildung. Eine Theologie, die nicht auf religiösem Leben ruht, ist überhaupt keine Theologie; und die Prahlerei mancher Rationalisten mit „Wissenschaft“ ist darum hohl und töricht, weil es anders als auf der Grundlage persönlicher Religiosität überhaupt keine Theologie gibt, und was überhaupt nicht Theologie ist, auch nicht wissenschaftliche Theologie sein kann. Die Universitätsbildung bietet daher die Gefahr einer untheologischen wissenschaftlichen Bildung, die nicht für das geistliche Amt ausrüstet, sondern religiös entleert. Diese Gefahr ist darum immer vorhanden, weil die Lehrämter der Hochschule staatlich sind und staatlich besetzt werden. Zu fordern ist daher bei der Besetzung der Professuren eine Mitwirkung der Kirche, durch die sichergestellt wird, dass die Professoren der Theologie wirklich Theologen (1. Thess. 4,9. Matth. 13,52) sind und nicht bloss Philologen, Historiker oder Halbphilosophen, denen christliche Religiosität und damit theologischer Charakter abgeht. Durch Besetzung der theologischen Lehrstühle im Sinne des Unglaubens kann gegenwärtig ein übel wollendes Kultusministerium zur unheilvollsten Schädigung des Christentums einen viel tiefergehenden Einfluss auf das innere Leben der Kirche ausüben, als im Katholizismus der an die Tradition gebundene Papst.

Martensen § 129: „Die evangelische Kirche kann sich nicht mit Geistlichen zufrieden geben, welche nur eine traditionelle Bildung, eine blosse Abrichtung für das geistliche Amt bekommen haben.“

3. Wenn Laien auch eine kirchliche Tätigkeit in den durch die kirchliche Organisation gewiesenen Bahnen (in Kirchengemeinderat und Gemeindevertretung) üben können, liegt es doch in der Natur der Sache, dass diese meist ziemlich äusserlich bleibt. Das kirchliche Handeln wird doch erst recht christlich, wenn die Vertreter der kirchlichen Gemeinde irgendwie mitwirken am religiösen Aufbau derselben. Und wo die Organisation der Kirchengemeinde wirklich normal ist, sollten ihre Vertreter amtlich und ausseramtlich beitragen zur Kräftigung des religiösen Geistes.



Die Beteiligung der Laien am Verfassungsleben in der synodalen Vertretung der Kirche und im Kirchenregiment gestaltet sich gegenwärtig bei den wenigsten zu einer innerlich religiösen Wirksamkeit. Aber auf dem literarischen Gebiet erschliesst sich ausgedehnte und ungehemmte Freiheit zur Verteidigung des Christentums, zur Vertretung und Ausbreitung christlicher Überzeugung. Und wenn in den Sonntagsschulen (oder Kindergottesdiensten nach dem Gruppensystem) die organisierte Kirche Laien kirchliche Tätigkeit erschlossen hat, so sollten solche Gelegenheiten nach Möglichkeit vermehrt werden: denn je stärker die kirchliche Tätigkeit wird, desto lebendiger das kirchliche Interesse. Allerdings kann ja jeder Christ schon im allgemeinen Christenberuf kirchliche Wirksamkeit ausüben in Bezeugung des Glaubens, bekennender Vertretung des Christentums im öffentlichen Leben (1. Petr. 2,9) und Übung ausgedehnter Liebestätigkeit. Aber die Geschicklichkeit und Fähigkeit zu solcher freiwilligen und freitätigen Diakonie ist doch nur wenigen gegeben (Röm. 12,7 ff.). Wünschenswert ist darum, dass die kirchlichen Organe es verstehen, die Laien dadurch, dass sie ihnen Beschäftigung geben, zu kirchlicher Mittätigkeit heranzuziehen. Mancher steht müssig am Markt (Matth. 20,7), man weise ihm eine Arbeitsstelle im Weinberg! Die Verwahrlosung der Gemeinden bietet ein reiches Betätigungsfeld für mannigfaltige Gaben, wo man es versteht, Hilfskräfte für Armen- und Krankenpflege zu verwenden und auch der Bekämpfung der kirchlichen Entfremdung und der religiösen Anregung dienstbar zu machen.

Nicht zur kirchlichen Wirksamkeit der Laien gehört es, über die Wissenschaft zu Gericht zu sitzen, in der sie nicht unterrichtet sind, die Theologen in Theologie belehren zu wollen, ohne dass sie diese studiert haben. Wissenschaftliche Bildung gibt nicht der heilige Geist, sondern das Studium. Darum studiert der Theologe, dass er in den Stand gesetzt sei, der Gemeinde die Schrift auszulegen. Da der heilige Geist den Glauben gibt, kann der Wiedergeborne urteilen über Glauben und Unglauben. Aber beim gläubigen Geistlichen über dessen Theologie zu Gericht sitzen zu wollen, ist urteilslose Selbstüberhebung, die nicht der evangelischen kirchlichen Anschauung entspricht, sondern anabaptistischer Schwärmerei. Dass zum Urteil in Sachen eines Handwerks gehört, es gelernt zu haben, und dass der heilige Geist keine technische Fertigkeiten gibt, diese einleuchtende Tatsache könnte doch auch jedem klar machen, dass wissenschaftliche Kenntnis und Einsicht in der Theologie nicht vom Himmel fällt, sondern ernste anhaltende Arbeit erfordert.

4. Gelegenheit zu kirchlicher Berufswirksamkeit bietet die äussere und die innere Mission nebst dem Vereinswesen Die



Bemühungen, derartige Arbeiten zu Funktionen der organisierten Kirche zu machen (Tschackert), beruhen auf Verwechslung der äusseren und der innern Kirche. Das allgemeine Priestertum hat sein Recht neben der kirchlichen Organisation, und gerade die Mission ist Sache des allgemeinen Priestertums. Stets ist so wie so schon der Geist durch die Veräusserlichung des Betriebes bedroht. Soll man die lebendigen Geisteswerke auch noch in die Gefahr bringen, dem Bürokratismus geopfert zu werden, der schon genug geistliches Leben lahmlegt? Schon im staatlichen Leben geht vieles am amtlichen Formalismus zugrunde. Die Mission dem offiziellen Amtsbetrieb ausliefern, heisst, ihr die Lebensadern unterbinden. Jede Berufsarbeit der innern Mission muss notwendig nach 1. Kor. 12—14, wenn sie Wert haben soll, begründet sein durch charismatische Ausrüstung. Die Prüfung, ob eine solche die Wirksamkeit begründet, findet gegenwärtig für kirchliche Ämter in der äusseren Kirche nur in wenigen Gebieten statt. Dagegen begründet sich die Berufsarbeit der Mission ihrem Wesen nach auf Geistesgaben; und nur da wird man gleichgültig gegen sie, wo die Vereinsorganisation zur Geschäftspraxis verknöchert. Wo nun in der Gemeindefarbeit der Berufsarbeiter der innern Mission charismatische Ausrüstung bewährt, und dem Träger des kirchlichen Amtes eine solche fehlt, sind Reibungen fast unvermeidlich; denn auch das getrennte Nebeneinanderhergehen ist Reibung. Und wo beide im lebendigen Glauben wirksam sind, kann auch Reibung entstehen durch Zusammenstossen der Tätigkeit auf einem und demselben Punkt. Darum ist die Forderung kirchlicher Eingliederung für manche Gebiete der innern Mission berechtigt. Denn dass ein Zusammenwirken in Glauben und Liebe besser ist als ein blosses Nebeneinander, und dass ein Wiedereinander beklagenswert ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Ist also auch für den Gesamtumfang der innern Mission Verkirklichung verwerflich, so ist doch wünschenswert eine organische Verbindung, welche namentlich bei solchen Arbeiten, bei denen Berührungen eintreten müssen, die Berufsarbeiter der innern Mission in geordnete Beziehung zum geistlichen Amt setzt. Bei gläubigen Geistlichen ist diese leicht herzustellen, indem ihnen meist wie von selbst die Leitung der Vereine in die Hand fällt, oder wenn das nicht, die Gefolgschaft der Vereine sicher ist. Allerdings stellt sich separatistische Ungebärdigkeit und pharisäische Unverträglichkeit gelegentlich auch in Gegensatz zu Pfarrern, die volles Vertrauen verdienen; aber solche Erscheinungen sind, als dem Gebiet sektenhafter Absplitterungen angehörig, Ausnahmen, die keinen allgemeinen

Massstab ergeben. Wo aber ein ungläubiger Pfarrer sich in Gegensatz zur innern Mission stellt, ist das Recht des allgemeinen Priestertums zu wahren. Denn die Gläubigen haben Heimatsrecht in der Kirche, die Ungläubigen nicht.

In den Kirchengemeinschaften, die nach donatistisch-baptistischem Prinzip unsichtbare und sichtbare Kirche gleichsetzen wollen, werden die Arbeiten der Mission von selbst zu kirchlichen Funktionen. Die Verkirchlichung der äussern Mission (Schottland) liegt auf der Bahn dieses Prinzips. Und umgekehrt liegt auf dem Boden dieses Prinzips die Pflege der innern Mission durch freie Vereinstätigkeit auf der Linie der Volkskirche.

Die oben berührten Gefahren der Halbbildung machen sich auf kirchlichem Gebiet nur zu oft bei solchen bemerklich, die kirchliche Wirksamkeit entfalten wollen, ohne eine gelehrte Ausbildung empfangen zu haben. Der mangelhaften Bildung sind eben dadurch Schranken gezogen, dass der Religiosität die theologische Klärung und damit der Geisteshaltung Kraft des Urteils, Tiefe des Einblicks und Allseitigkeit des Umblicks abgeht. Religiös stark angeregte Gemüter, die nicht bloss den Glauben in der Liebe betätigen, sondern die Frömmigkeit in kirchlicher Wirksamkeit ausbreiten wollen, haben ohne theologische Ausbildung in der Regel etwas von Phantastik und Schwärmerei an sich und verfallen fast stets in irgend welche Absonderlichkeiten. Nun bringt diesen Naturen ja gewöhnlich die Ausbildung in den Diakonen-Anstalten und ähnlichen Häusern Klärung und Abklärung. Bei manchen aber wirken Exzentritäten und Extravaganzen lange fort; bei andern treten sie im Wirken ein, weil sie der Verführung nicht ausreichende Festigkeit entgegenzustellen haben. Daher sollten Stadtmissionare und Diakonen (ohne theologische Ausbildung) unter Vorständen, die eine feste Leitung bieten, oder in Anlehnung an das geistliche Amt arbeiten. Aber wenn die Arbeiten der innern Mission im Lauf der Jahre immer kirchlicher geworden sind und sich wenig mehr mit freikirchlichen Anwandlungen verbinden, so wird in vielen Gegenden das Zusammengehen zwischen jenen und dem Pfarramt dadurch erschwert, dass manche Pfarrer sich noch nicht in die Rechtslage der Gegenwart (Vereinsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Vortragsfreiheit) finden können, sondern immer noch „Rechte“ geltend machen, die nicht mehr existieren. Aber was das „Recht“ nicht bietet, kann die Persönlichkeit erringen. Die Kraft des geistlichen Amts liegt in der gläubigen Persönlichkeit. Und wo eine tüchtige, religiös gediegene Persönlichkeit das kirchliche Amt inne hat, gibt es durchweg im Verhältnis zu den Arbeiten der innern Mission so wenig Schwierigkeiten, dass ihr entweder die Führung von selbst in die Hände fällt, oder ein gedeihliches Zusammenwirken von selbst erwächst. Die Überlegenheit der wissenschaftlichen Ausrüstung bleibt dem Amt, das von religiöser Ausrüstung getragen wird, stets.

5. Dem weiblichen Geschlecht ist eine kirchliche Berufswirksamkeit erschlossen durch das von Fliedner begründete Diakonissenwesen.

Die „Diakonissin“ Phöbe aus Kenchreä, eine vornehme Frau, war nach Röm. 16,1. 2 die Patronin der dortigen Gemeinde, hat also mit den gegenwärtigen Diakonissen wenig gemein.

Ein direktes Vorbild scheint auch das Witwen-Institut des 1. Timotheus-Briefs 5,9ff. nicht zu geben, da von Versorgung durch die Gemeinde die Rede ist, aber nicht von Versorgung der Gemeinde. Siehe aber 1. Tim. 5,10.

Die umfangreiche Kraft weiblicher Liebestätigkeit, die durch die Diakonissen und Kinderschwestern für die Kirche gewonnen ist, kommt in tiefgreifender Weise dem kirchlichen Leben zugute.

Ist es auch berechtigt, dass auf diesem Gebiet die humanitären Bestrebungen den kirchlichen an die Seite treten, so werden weltliche Pflegerinnen doch nicht den Wettbewerb mit der religiösen Kraft der Diakonissen und Nonnen aufnehmen können, welche allein die tiefere Ausrüstung für den entsagungsvollen Beruf solchen Dienens gibt.

Auch abgesehen vom Diakonissenberuf können Frauen durch Vereinstätigkeit, Armenpflege, Besuchen von Krankenhäusern, Gefängnissen, Armen- und Siechenhäusern reiche und segensvolle kirchliche Wirksamkeit entfalten.

In dieser Hinsicht muss noch sehr viel mehr geschehen, um die Liebeskraft weiblicher Demut und Geduld, Hingebung und Aufopferungsfähigkeit für die Pflege und den Aufbau des Gemeindelebens fruchtbar zu machen. Was eine Frau von Geistesgabe wirken kann, zeigt das von Busch gezeichnete Bild der „Tante Hanna“ (Elberfeld 1904).

---

§ 115.

### **Sonntagsheiligung.**

Proudhon, Die Sonntagsfeier betr. in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben. Ratibor 1850. Hengstenberg, Der Tag des Herrn. Berlin 1852. Wilhelmi, Über Feiertagsheiligung. Halle 1857. Kröcher, 4 Vorträge über Sonntagsheiligung. Berlin 1864. Uhlhorn, Über die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung. Leipzig 1870. Rohr, Der Sonntag vom sozialen und sittlichen Standpunkt. Bern 1879. Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche. Hannover 1878. 2. Aufl. 93. Niemeyer, Die Sonntagsruhe vom hygienischen Standpunkt. Heidelberg 1880. Rocholl, Die Sonntagsruhe der Gegenwart. Karlsruhe 1886. Ninck, Ein verkannter Wohltäter. Gütersloh 1893. Henke, Der Sabbatismus.

Barmen 1892. Grimelund, Die Geschichte des Sonntags. Gütersloh 1889. Holtensteiner, Das dritte Gebot und der Sonntag. Gütersloh 1896. Schick, Die historischen Voraussetzungen der Sonntagsfeier. Neue kirchliche Zeitschrift 1894. Bohn, Der Sabbath im alten Testament und im altjüd. relig. Aberglauben. 1903.

Die religiöse Anerkennung des Sonntags als des in der notwendigen Ergänzung von Gebet und Arbeit im Unterschied von den Werkeltagen der Erbauung geweihten Herrentages ist auf Grund der Einführung dieses der Verkündigung des Worts besonders offenen Tages kirchliche Pflicht. Die Festhaltung der Sonntagsruhe ist auf Grund der göttlichen Schöpfungsordnung, die im Wechsel von Arbeit und Erholung einen Tag der Ausspannung unerlässlich macht, göttliche Notwendigkeit. Auf Grund beider Gesichtspunkte ist die Beschaffung der Sonntagsruhe soziales und staatliches, die Pflege der Sonntagsheiligung kirchliches Bedürfnis, für den gläubigen Christen beides Erfordernis der Liebe.

Der erste Wochentag hiess Sonntag (Just. Ap. I, 67) nach der altbabylonischen Planetenzählung der 7 Wochentage, in der Kirche Herrentag als Auferstehungstag des Herrn, *κυριακή*, dominica, domenica, domingo, dimanche.

### 1. Sonntagsruhe.

Ein Ruhetag ist ganz abgesehen von kirchlichen Forderungen und religiösen Bedürfnissen vermöge der physischen und psychischen Beschaffenheit des Menschen aus medizinischen und volkswirtschaftlichen Gründen soziale und sittliche Notwendigkeit. Die Erhaltung der Körperkraft fordert den Ruhetag: ein Arbeiter, der einen Sonntag hat, leistet in 6 Tagen mehr als der ruhelose Arbeiter in 7. Und die menschenwürdige Pflege des Seelenlebens fordert ebenso den Ruhetag, damit der Geist sich nicht verliere an das Materielle. Insofern gehört ein Sabbath zur göttlichen Schöpfungsordnung. Ob dieser Tag der letzte oder der erste Tag der Woche, ist an sich nebensächlich. Aber der siebente Tag, der durch die Heilige Schrift als Ruhetag dargeboten wird, hat sich als gottgegeben durch die Erfahrung bewährt. Der durch die französische Revolution eingeführte Zehntetag gab der Erholung zu wenig, das Übermass der Feiertage in der orthodoxen Kirche gibt ein sittlich schädigendes Zuviel. Die sieben-tägige Woche erweist sich so als providentielle Gottesordnung. Der Schutz des Ruhetages durch den Staat ist daher vollkommen gerechtfertigt. Die sozialistischen Forderungen (Proudhon) treffen daher an diesem Punkte mit den kirchlichen Bestrebungen zu-



sammen. Und der Staat sollte im eigenen wohlverstandenen Interesse auf möglichste Förderung der Sonntagsruhe Bedacht nehmen. Aber die Einsichtslosigkeit vieler Beamten wirkt in dieser Hinsicht ebenso lähmend, wie die Selbstsucht einzelner Berufsklassen zerstörend. Die Gesundheit des Volkskörpers aber sollte unbedingt der Geldgier einzelner Erwerbszweige übergeordnet werden.

Die siebentägige Woche spiegelt die natürliche Schöpfungsordnung insofern wider, als sie bei den Babyloniern, bei denen sie entstanden ist, den Mondvierteln entsprach. Einen gottgeheiligten Tag religiöser Feier kannten die Babylonier nicht. Aber der siebente Tag bot als Unglückstag Enthaltung von sehr vielen Geschäften. Durch Aufnahme in die Jahve-Religion ist der Ruhetag des Aberglaubens in einen solchen des Glaubens umgesetzt. Die Sabbathheiligung ist im Dekalog durch dessen einziges positiv statutarisches Gebot Ex. 20,8 so eingeschränkt („gedenke des Ruhetags, dass“), dass sein Bestehen vorausgesetzt, aber seine Berücksichtigung (Deut. 5,12) im Sinn religiöser Weihe verlangt wird. Religiös wird die Forderung der Sabbathruhe dadurch, dass sie als Ruhe für Jahve (Ex. 20,10; vgl. Ex. 20,12) gefasst ist. Aber der Sinn der religiösen Leistung ist der negative des Unterlassens der Arbeit.

Jesus Christus ist mit seinen Sabbathheilungen offenbar absichtlich in Gegensatz zu den pharisäischen Satzungen und auch zur pharisäischen Gesetzlichkeit getreten Mark. 3,1 ff. Matth. 12,9 ff. Joh. 5,1 ff. 7,22 ff. Es ist aber eine Herabsetzung Jesu auf alttestamentliche Stufe, wenn von vielen die Sache so dargestellt wird, als wenn Jesus lediglich rabbinische Satzungen bestritten hätte. Praktisch hat er allerdings das Gesetz respektiert (Gal. 4,4). Aber in der Ignorierung der rabbinischen Sabbathvorschriften hat er prinzipiell auch das alttestamentliche Sabbathgebot ausser Geltung gestellt, wie Luther gelehrt hat und die lutherischen Bekenntnisschriften anerkennen, dass Jesus mit dem alttestamentlichen Gesetz auch das Sabbathgebot abrogirt habe. Wenn also im Alten Testament Gott durch Nichtarbeiten am Sabbath gedient wurde (Deut. 15,15), der ein Unterscheidungszeichen Israels von den Heiden war (Ex. 20,12), so fallen solche äusseren Zäune der Gemeinde des neuen Bundes weg. Joh. 5,17 hat der Herr gelehrt, dass, so wenig Gottes Wirken durch Sabbathruhe unterbrochen wird, so wenig auch Sabbathruhe ein äusserliches Hindernis seines Liebeswirkens ist. Für die neutestamentliche Gemeinde ist hiernach die gesetzliche Anschauung, dass Unterlassung der Arbeit am Sabbath ein Gottesdienst sei, der Gottes Wohlgefallen erwerbe, hinfällig. Unterlassung von Arbeit ist an sich überhaupt im neutestamentlichen Sinne weder eine religiöse noch eine sittliche Leistung.

Da die alttestamentliche Sabbathruhe etwas Negatives, die christliche Sonntagsheiligung etwas Positives ist, ist diese in religiös-sittlicher Hinsicht etwas anderes wie jene. Conf. helv. II, 24: neque enim alteram



diem altera sanctiorem esse credimus —; sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus.

## 2. Sonntagsheiligung.

Da der Sonntag eine kirchliche Einrichtung ist, ist die Sonntagsheiligung kirchliche Pflicht und Gebot der Nächstenliebe. Im Alten Testament war die Sabbathruhe Sabbathheiligung; für die christliche Frömmigkeit ist Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung verschieden, jene zu fordern als die Möglichkeit von dieser, aber auch dem Missbrauch der Sonntagsentheiligung Raum bietend. Im Alten Testament war die Sabbathruhe göttliches Gebot. Als solches statutarisches Gebot gehört es nach lutherischer Lehre (vgl. namentlich Luthers grossen Katech.) zum Zeremonialgesetz und ist als soches in Christo abrogiert. Die puritanische Lehre hat die Sonntagsheiligung in alttestamentlicher Weise dem Sabbathgebot unterstellt (Westminster Konf. u. Katech. der Westm. Syn.), und die reformierte Kirche ist im ganzen und grossen diesem gesetzlichen Zuge gefolgt. Luther aber (dem Calvin gefolgt ist) hat im alttestamentlichen Gebot das Bleibende darin erkannt, dass der Wechsel von Ruhe und Arbeit ebenso wie die Ansetzung besonderer Feiertage für die religiöse Erhebung gottgewollt und daher notwendig ist, hat aber vermöge der Überwindung der Zeremonialgesetzlichkeit die christliche Sonntagsheiligung vom Wettbewerb mit jüdischer Gesetzesknechtschaft befreit und den Gesichtspunkten religiös einer göttlichen Wohltat, sittlich einer kirchlichen Pflicht unterstellt. Kein Tag ist an sich heiliger als der andere. Noch Calvin hat das Recht der christlichen Freiheit dahin gewahrt, dass es der Kirche an sich freigestanden hätte, auch einen andern Wochenzyklus als den siebentägigen zu bestimmen (Inst. 2,8, 34). Und die Conf. helv. post. hat betont, dass wir als Christen nicht mehr den Sabbath, sondern den Herrentag feiern. Der Sonntag ist von der Kirche als Auferstehungstag Jesu Christi aufgenommen und ist von jedem Gläubigen als eine kirchliche Ordnung zu achten, welche in Übereinstimmung mit der göttlichen Schöpfungsordnung steht, deren Ausfluss schon das alttestamentliche Gebot eines Ruhetags war. Jeder kirchlich eingeführte Feiertag steht aber mit dem Sonntag auf völlig gleicher Linie. Niemand soll nach Gal. 4,10. Röm. 14,5. Kol. 2,16 einem Christen wegen des Sabbathgebots ein Gewissen machen; aber der im Glauben freie und doch gebundene Christ soll sich selbst ein Gewissen machen hinsichtlich der Pflege seines religiösen Innenlebens und der sittlichen Rücksichtnahme auf das leibliche und geistliche Wohl des Nächsten.

In dem Wort: „Der Sabbath ist um des Menschen willen geworden und nicht der Mensch um des Sabbaths willen“, hat Jesus Christus die Abrogation des Sabbathgebots so klar ausgesprochen wie seine eigene Überlegenheit über dasselbe in dem Wort: „so ist nun der Menschensohn ein Herr auch des Sabbaths“ (Mark. 2,27. 28). Jeder Versuch, den christlichen Sonntag als gottgewollte Ausführung des angeblich auch im Neuen Testament feststehenden Sabbathgebots hinzustellen (Otto, Baur u. v. a.), ist unbiblisch und unevangelisch und widerspricht dem Geist und Wort Christi und tritt auf die Linie des Judaismus. Wäre das Sabbathgebot im Neuen Testament weiter gesetzlich verbindliches Gebot, so wäre die Konsequenz zu ziehen, welche die Sabbatharier und Adventisten des siebenten Tages gezogen haben: der Sonntag wäre zu beseitigen und der Sabbath wäre wieder einzuführen. Und die von Jesu Christo beseitigte Gesetzmäßigkeit wäre wieder da. Gerade diese ist aber im schärfsten Gegensatz gegen den Judaismus vom Apostel Paulus überwunden mit ausdrücklicher Verwerfung der Anschauung, als wenn irgendwelche Tage eine göttliche Verpflichtung in sich schlossen (Gal. 4,10. Röm. 14,5), ja mit namentlicher Verwerfung der Anschauung, als wenn der Sabbath (der zum Schatten des Zukünftigen gehört) im Neuen Testament noch göttliche Verbindlichkeit hätte (Kol. 2,16).

Die Feier des ersten Wochentages (1. Kor. 16,2. Apg. 20,7) ist als Gedächtnis der Auferstehung Jesu Christi eine neutestamentlich freie, christliche Bildung, in der, da sie sich an die überlieferte Wocheneinteilung anschloss, der bleibende Gehalt des alttestamentlichen Sabbathgebots seine Erneuerung fand. Der Herrentag Apok. 1,10 hat mit dem Sonntag nichts zu tun, sondern bedeutet wie stets den Tag der Erscheinung des Herrn. Aber falsche Exegese scheint dieser Stelle die Bezeichnung „Herrentag“ für den Sonntag entnommen zu haben, schon bei Ignatius (ad Magn. 9). Nirgends in der alten Kirche findet sich eine gesetzliche Auffassung des Sonntags, als wenn an ihm Arbeitsenthaltung göttliche Forderung sei; vielmehr ist er ausdrücklich von der jüdischen Sabbathruhe unterschieden (Ignat. Barn. u. s. w.). Allerdings haben die Judenchristen die Sabbathbeobachtung fortgesetzt, und judenchristlich stark beeinflusste Kirchen wie die ägyptische und abessinische haben sie bewahrt. Aber für die Grosskirche war der alttestamentliche Sabbath durch Paulus beseitigt. Arbeitsenthaltung am Sonntag ergab sich aus den Bedürfnissen des christlichen Feiertags. Unter diesem Gesichtspunkt begründete die Synode von Laodicea 363 möglichste Sonntagsruhe. Und in derselben Bahn bewegte sich der Verlauf der staatlichen und der kirchlichen Gesetzgebung.

Erst in der karolingischen Zeit regte sich der Sinn, der die christliche Beurteilung so oft verwirrt, ja aufgehoben hat, nämlich der, die Forderung der Sonntagsheiligung durch die Absolutheit eines göttlich verbindlichen Gebots recht eindrucksvoll zu machen, womöglich zu erzwingen. In der katholischen Kirche hat sich trotzdem die Zurückschraubung des christlichen Sonntags auf das Sabbathgebot nie durchgesetzt. Die durch-

gängige Herrschaft alttestamentlich gefärbter Gesetzlichkeit wurde eben doch durch das massgebende Interesse an der Herrschaft der Hierarchie überwogen. Aus diesem Interesse suchte man womöglich jeden Tag durch die Messe zu beherrschen. Aus diesem Interesse schuf man die Menge der Heiligentage. So hat denn bis heute der Sonntag in katholischen Ländern nicht die Stellung wie in evangelischen.

Die klare neutestamentlich christliche Beurteilung des Sonntags ist hergestellt durch Luther und dargeboten in den lutherischen Bekenntnisschriften (Augsb. Bek. 28).

Dagegen der englische und schottische Puritanismus fiel in den Judaismus zurück, wie er denn überhaupt zwischen Altem Testament und Neuem Testament keine klare Unterscheidung fand.

Einlenkungen in diese theokratische Gesetzlichkeit vollzog schon die lutherische Orthodoxie. Und in neuerer Zeit haben lutherisch sein wollende Theologen in Widerspruch zum Neuen Testament und zu Luther mit dem puritanischen Judaismus gewetteifert. Der Grund davon liegt lediglich in der Herrschaftstendenz, möglichst strenge Sonntagsheiligung möglichst einleuchtend zu machen und möglichst nachdrücklich durchzusetzen. Wenn nur nicht hinter diesem alttestamentlich gesetzlichen „Du sollst!“ sich sofort drohend der Sabbatismus erhöhe! Dieser scheitert freilich schlechterdings an der durch den Galaterbrief feststehenden Anschauung, dass nicht ein Tag Gott lieber sein kann als der andere, und dass das Heil an Christum gebunden ist und nicht an zeremonialgesetzliche Beobachtung statutarischer Gebote. An dieser scheitert aber auch legalistische Zurückführung des neutestamentlichen Bundesvolks in die für das alttestamentliche unerlässlichen Knechts-schranken. Der Sonntag ist kein Zwangsjoch, sondern eine göttliche Gnadenwohlthat.

Auf puritanischem Standpunkt konsequent ist die alleinige Schätzung des Sonntags mit Beseitigung der Festtage. Für die Reinheit neutestamentlicher Anschauung, wie sie auf lutherischem Boden gilt, steht jeder kirchlich gültige Feiertag unter demselben Gesichtspunkt wie der Sonntag.

Die Sonntagsheiligung wie überhaupt die Heiligung jedes kirchlich gültigen Feiertags ist hiernach nicht Pflicht gegen Gott im Sinne eines absolut gültigen göttlichen Gebots — solche statutarische Pflichten gegen Gott gibt es nach der neutestamentlichen Offenbarung überhaupt nicht — sondern Pflicht gegen die Kirche in dem Sinne der aus der Liebe fliessenden Anerkennung des für den Bestand der Gemeinde Unerlässlichen. Der Christ begeht keine Sünde, wenn er sich am Sonntag beschäftigt. Aber die Liebe verletzt, wer durch andere störende Arbeit dem Tag der Erhebung und Erbauung der Gemeinde das Gepräge des dem Gottesdienst geweihten Feiertags nimmt. Und glaubenswidrig handelt, wer sich gebärdet, als wenn er für seine Person keiner

Erbauung in der feiernden Gemeinde bedürfte. Was man für sich selber braucht — Erholung und Erbauung —, soll man auch für andere wollen. Und was man für andere will, muss man für sich selber ausüben.

Goethe: Der Mensch ist ein beschränktes Wesen; unsere Beschränkung zu überdenken, ist der Sonntag gewidmet.

3. Da die Kirche der Sonntagsruhe zur Grundlage der Sonntagsheiligung bedarf, die für die regelmässige Spendung der Gnadenmittel und darum für die Sammlung und den Aufbau der Gemeinde unerlässlich ist, muss die Kirche vom Staat den Schutz der Sonntagsruhe fordern. Nicht Sonntagsheiligung soll und kann der Staat schaffen, aber er soll sie schützen. Und wenn er sowohl im eigenen Interesse wie zum Schutz des christlichen Kultus die Sonntagsruhe gewährleistet, so ist die Folgerung daraus eine derartige Fürsorge für die Sonntagsruhe, dass diese auch wirklich der Förderung der Volkskraft dient und nicht zu einem guten Teil zur Schädigung derselben ausschlägt.



# Namenregister.

---

- Abälard 88. 184. 195. 267. 454. 502. 1129.  
 Achelis 37. 113.  
 Achenbach 1071.  
 Adams 94.  
 Adventisten 1193.  
 Aeschylus 176.  
 Agricola 212. 440.  
 Ahrens 159.  
 Akademie, ältere 317.  
 Akademie, jüngere 318.  
 Albertus Magnus 107.  
 Alcuin 287.  
 Alexander der Grosse 622.  
 Alexander von Hales 167.  
 Alexandriner 478.  
 Alstedt 404. 844.  
 Amalrich v. Bena 211.  
 Ambrosius 11. 58. 138. 205. 318. 320. 492. 622. 723. 785. 786f. 806. 835. 881. 951. 1028. 1038.  
 Amesius 167. 195. 844.  
 Ammon 97. 462. 637. 692. 771. 1030.  
 Amsdorf 324. 440.  
 Anabaptisten 210. 430. 897. 997.  
 Anselm v. Canterbury 299. 320. 347. 349. 350. 354.  
 Antisthenes 75.  
 Antoninus Pius 919.  
 Aphraat 622.  
 Apologie 227. 294. 601. 604.  
 Apostolicum 449.  
 Apost. constitutiones 197. 199. 205. 300.  
 Appel 167.  
 Aristides 346. 348. 664.  
 Aristipp 10. 317.  
 Aristoteles 8. 10. 12. 26. 27. 42. 72. 78. 80. 83. 93. 113. 121. 128. 152. 194. 208. 223. 286. 299. 317. 334. 544. 588. 600. 622. 643. 696. 711. 736. 749. 751. 756. 767. 786. 805. 835. 847. 865. 914. 919. 935. 978. 990. 994. 1005. 1026. 1027. 1029. 1030. 1031. 1036. 1038. 1044. 1109.  
 Arnold, Gottfried 377. 397. 415. 476. 479. 510. 615.  
 Arndt, Johann 307. 339.  
 Articuli Smalcaldici 51. 416. 417. 436.  
 Athanasius 208. 286. 320. 377. 502. 526. 527. 612. 770. 816.  
 Athenagoras 249. 286. 527. 902.  
 Augustana 190. 242. 249. 259. 385. 406. 444. 445. 449. 514. 529. 619. 620.  
 Augustin 68. 197. 215. 238. 249. 275. 286. 306. 312. 320. 321. 330. 335. 348. 350. 352. 360. 367. 375. 376. 382. 384. 416. 435. 479. 520. 528. 530. 609. 612. 613. 623. 637. 653. 658. 696. 718f. 770. 806. 812. 816. 873. 881. 905. 943. 984. 1027. 1032. 1034. 1035. 1038. 1143. 1148. 1151.



- Baader, Franz von 65. 466. 1020.  
 Bach, Joh. Seb. 554. 1072. 1078.  
 Bacon 30. 32. 94. 161. 162. 195.  
 Bahrdt 82. 637.  
 Baier 28. 74. 75. 197. 357. 379.  
     384. 385. 391. 482. 604. 692.  
     829. 835.  
 Balduin 167. 681.  
 Baldwin, James Mark 67.  
 Ballard 273. 366.  
 Bannez 610.  
 Barnabas 360. 1193.  
 Basilius 208. 528. 770. 806.  
 Baumann 33. 607.  
 Baumgarten 838.  
 Baumgarten-Crusius 431. 771. 777.  
     850. 1000. 1092.  
 Baur, F. Chr. 1180. 1193.  
 Bavinck 54.  
 Bayle 161. 940.  
 Bebel 870. 899. 901. 923. 1019.  
 Beccaria 1002.  
 Beck, Joh. Tob. 18. 21. 27. 47.  
     52. 57. 314. 378. 386. 452.  
     457. 467. 532. 536. 661. 713.  
     725. 838. 845. 847. 860. 956.  
     958. 1030.  
 Beil 525.  
 Bellamy 494. 683.  
 Bellarmin 529. 719. 937. 964.  
     985 f.  
 Bender 109. 117. 798.  
 Bengel 543. 576. 817.  
 Bentham 25. 31. 34. 79. 81. 94.  
     636. 731. 841.  
 Bernhard v. Clairvaux 209. 286 f.  
     307. 349. 367. 369. 397. 477.  
     479. 480. 516. 609. 612. 770.  
     816.  
 Bettex 152. 485. 1059.  
 Beyschlag 238.  
 Biedermann 174.  
 Biel, Gabriel 167.  
 Bismarck 150. 365. 499. 685. 701.  
     979. 981.  
 Björnson 1021.  
 Boccacio 1129.  
 Böcklin 1067.  
 Boetius 321.  
 Bogatzky 520.  
 Böhl 292.  
 Böhme, Jak. 761. 817.  
 Bois-Reymond, du 1102. 1114.  
 Bon, Fred 32. 37. 55. 160.  
 Bonaventura 367. 477.  
 Bornemann 17.  
 Bossuet 974.  
 Bousset 516. 1142.  
 Bovon 57. 238.  
 Brahmanismus 155. 463. 602. 1128.  
 Brand, Adolf 212.  
 Brasch 55.  
 Brentano 34. 92. 745.  
 Brenz 534.  
 Brockhaus 948.  
 Büchner 1114.  
 Budde 408.  
 Buddeus 18. 28. 321. 402. 617.  
     646. 692. 835. 1033.  
 Buddha 208. 526.  
 Buddhismus 99. 104. 122. 133. 155.  
     200. 238. 336. 338. 376. 397.  
     415. 478. 509. 510. 526. 527.  
     528. 602. 620. 730.  
 Bugenhagen 1129.  
 Burckhardt, Jak. 429.  
 Bürger 851.  
 Burrit Elihu 1019.  
 Busch 1189.  
 Byron Lord 1065.  
  
**C** siehe **K**.  
 Calderon 1073. 1077.  
 Calixt 7. 28. 66. 195. 831. 952.  
     1030. 1033. 1159.  
 Calvin 18. 26. 188. 211. 238. 339.  
     340. 343. 344. 385. 386. 416.  
     439. 466. 486. 659. 661. 720.  
     776. 816. 968. 986. 1076. 1129.  
     1136. 1141. 1150. 1192.  
 Calvinismus 934. 995.  
 Campanella 771.  
 Canz 646.  
 Carlyle 92. 554. 591.

- Carneri, von 32. 36. 161.  
 Carrière 33.  
 Carring 166.  
 Cassian 307. 502. 510. 791.  
 Cassiodor 791. 1034.  
 Castropalao 610.  
 Celsus 802. 1061.  
 Cervantes 1073.  
 Cesca 93. 160. 161.  
 Chalybäus 13. 29. 33. 174.  
 Chamisso 1010.  
 Chemnitz 195. 199. 622.  
 Chiniqui 455. 748.  
 Chrysipp 495.  
 Chrysostomus 492. 770. 802f. 806.  
 881. 1091.  
 Chyträus 58. 713. 1030.  
 Cicero 7. 11. 42. 93. 132. 138.  
 141. 194. 204. 299. 461. 492.  
 622. 644. 730f. 835. 847. 1026.  
 1034. 1115. 1134.  
 Clarke 76. 161. 844.  
 Claudius 576.  
 Clemens Alexandrinus 80. 88. 205.  
 208. 214. 286. 318. 321. 322.  
 458. 479. 608. 611. 622. 712f.  
 723. 770. 805. 902. 1027. 1028.  
 1033. 1079. 1129. 1243.  
 2. Clemensbrief 300. 310. 1151.  
 Clemens Romanus 360. 415. 526.  
 569. 603. 623. 791. 1143.  
 Cobden 1019.  
 Cohen 27.  
 Coligny 988.  
 Comte 30. 34. 79. 91. 94. 98. 119.  
 161. 171.  
 Concordienformel 68. 83. 250. 294.  
 324. 382. 383. 385. 386. 389.  
 391. 430. 440. 492. 534. 604.  
 Conolly 803.  
 Cornill 817.  
 Cortigiano 589.  
 Cremer 137. 620.  
 Crusius 18. 28. 541. 613. 1033.  
 Cudworth 113.  
 Culmann 10. 58. 59. 395. 466.  
 Cumberland 30. 94.  
 Curtius 1133.  
 Cyprian 204. 296. 322. 470. 474.  
 492. 516. 623. 658. 668. 718.  
 785. 802. 1139. 1143. 1148.  
 Dahlmann 978.  
 Danäus 321. 771. 837.  
 Daneau 974.  
 Dannhauer 167. 534.  
 Dante 1072.  
 Darby 592.  
 Darbysmus 962. 1153.  
 Darwin 34. 36. 79. 82. 1125.  
 Darwinismus 150. 1102. 1125.  
 Daub 59. 72. 159. 180. 236. 693.  
 727. 829. 847. 850. 1139.  
 Deismus 161. 248. 334. 349. 461.  
 462. 467. 606. 607. 696.  
 Delitzsch, Friedrich 1114.  
 Demokrit 214. 891.  
 Demosthenes 137.  
 Dennert 799. 941. 1102. 1108.  
 Descartes 32. 80. 113. 215. 334.  
 713.  
 Didache 174. 199. 723. 805.  
 Diogenes, Laert. 194.  
 Dionysius 87. 330. 353. 376. 510.  
 603. 609.  
 Dippel 619.  
 Döderlein 66. 692.  
 Döllinger 611.  
 Döring 32. 40.  
 Dorner, A. 58.  
 Dorner, J. A. 16. 18. 26. 38. 50.  
 52. 68. 78. 90. 163. 166. 181.  
 332. 525. 536. 832. 1006. 1030.  
 Dörpfeld 162. 215.  
 Drews, A. 82. 89. 95. 152f. 165.  
 Droste-Vischering, Clemens  
 August von 936.  
 Duchoborzen 1023.  
 Dühring 40.  
 Duns Scotus 215. 349. 353. 354.  
 533. 600. 610. 612. 719. 1029.  
 Dürer 1072.

- Dürr 661.  
Duttenhofer 74.
- Ebeling 636.  
Ebers 122. 911.  
Ebjoniten 368.  
Eckart, Meister 308. 609. 625. 816.  
1151.  
Eckermann 1038.  
Elsenhans 166.  
Emerson 254f. 256. 257. 355. 589.  
Emmerich, Kath. 422.  
Engels 870.  
Epikur 317. 891.  
Epikuräer 81. 430. 511. 522.  
Erigena, Joh. Scot. 353.  
Eremiten 397. 433. 526.  
Eschenmayer 29. 97. 159.  
Essener 99. 108. 767. 919.  
Eucheten 614.  
Eucken 37. 366. 420. 587. 645.  
731f. 1062. 1107.  
Euripides 137. 176.  
Eusebius 696.  
Eustochium 403.  
Ewald 1155.
- Fechner 831. 1005.  
Fénelon 331. 468. 754.  
Ferrero 911.  
Feuerbach, Anselm 34. 36. 81. 100.  
206. 824. 1067.  
Fichte, J. H. 29. 32. 72. 75. 77.  
95. 101. 103. 108. 161. 180.  
192. 256. 267. 349. 491. 535.  
607. 608. 638. 665. 771. 804.  
838. 890. 898. 930. 932. 987.  
992. 999. 1010. 1106.  
Fischer, K. Ph. 26. 29. 33. 95.  
174. 613. 675. 787.  
Flacius 68. 249. 324. 534.  
Fleischmann 804.  
Fox, George 817.  
Fra Angelico da Fiesole 209.  
France, Anat. 1021.
- Frank 9. 18. 21. 41. 50. 57. 66.  
67. 814. 852. 956. 1030.  
Franke, Aug. Herm. 112. 288. 817.  
1167.  
Franz v. Assisi 209. 286. 368.  
369. 625. 816.  
Frauenstädt 63.  
Freytag 886. 910.  
Fries 79. 166. 547. 840.  
Frommel, Gaston 84.  
Fulliquet 163
- Gallinger 74.  
Gallwitz 76. 114.  
Garve 415.  
Gass 137. 855.  
Gefühlsmoral, schottische 91. 113.  
Gehrecke 36.  
Geibel 700.  
Gellert 835.  
Gerard v. Cambrai 1053.  
Gerhard, Joh. 18. 199. 448. 516.  
554. 662. 681. 692. 771. 804.  
1180.  
Gerok 804.  
Gerson 479. 985.  
Gervinus 1116.  
Gizycki 32. 43. 58. 94. 114. 499.  
841.  
Gleizès 679.  
Gnostiker 527. 622. 1154.  
Göbel 422.  
Goch, Joh. Pupper von 339. 662.  
Goethe 25. 76. 89. 241. 308. 359.  
365. 554. 708. 734. 780. 793f.  
812. 1016. 1073. 1095. 1105.  
1115. 1126. 1130. 1195.  
Gottschick 53. 1180.  
Gouges, Olympia de 1046.  
Göze 1091.  
Gracian 546. 637. 715. 856. 1009.  
Grassmann 749.  
Gratian 937.  
Green 76.  
Gregor der Grosse 7. 360. 587.  
658. 1028. 1151.  
Gregor VII. 209. 936.

- Gregor v. Nazianz 528. 806. 881.  
 Gregor v. Nyssa 223. 377. 528.  
 806.  
 Grétilat 238.  
 Grillparzer 698.  
 Grotius 267. 268. 354. 646. 771.  
 938. 991. 1011.  
 Guyon, Frau von 331.  
 Günther 100. 702.  
 Gury 305. 649. 749. 877. 1006.
- Haarbeck 570.  
 Häckel 36. 40. 95. 160. 1103.  
 1106. 1114.  
 Hahn, Michael 523.  
 Hahnemann 160.  
 Haller, Albrecht von 520.  
 Hamann 212. 272. 386.  
 Hansen 878.  
 Hanser 896.  
 Harless 18. 28. 50. 52. 59. 65.  
 66. 174. 178. 375. 661. 838.  
 Harms 33. 41. 174.  
 Harnack 52. 302. 1142. 1156.  
 1179. 1180. 1181.  
 Hartenstein 586. 780.  
 Hartley 32.  
 Hartmann, von 29. 43. 153. 336.  
 337. 696. 915.  
 Härter, Franz 840.  
 Hase 816. 874. 893.  
 Hebbel 302.  
 Hedoniker 9. 113. 334.  
 Hegel 8. 13. 32. 33. 48. 53. 72.  
 73. 166. 170. 180. 215. 238.  
 475. 931f. 1107.  
 Hegesipp 527.  
 Heidegger 391. 787. 1030. 1033.  
 Heilmann 18.  
 Heine 734.  
 Hemming 195. 1030.  
 Hennecke 873.  
 Heppe 28. 57. 64. 531. 850.  
 Heraklit 76. 80. 194.  
 Herbart 12. 31. 43. 53. 72. 81.
93. 113. 163. 330. 335. 336  
 731.  
 Herder 731. 793. 819.  
 Hering 90. 807.  
 Hermas 435. 526. 530. 623. 723.  
 805. 902. 1097. 1143.  
 Herrmann 35. 829. 1029. 1180.  
 Hertzberg 588. 696. 705.  
 Hesiod 8. 786.  
 Hesychasten 614.  
 Hieronymus 167. 195. 403. 526.  
 770. 1028.  
 Hill, Gardiner 803.  
 Hilty 499.  
 Hirscher 518. 727. 764. 785.  
 Hirschfeld 910.  
 Hobbes 32. 79. 81. 94. 162. 787.  
 938.  
 Hochmann 619.  
 Hoensbroech, Graf 23. 611. 649f.  
 878  
 Höfding 35. 40. 79. 167. 172.  
 Hoffmann, A. 12. 113.  
 Hofmann, J. Ch. K. 18. 50. 67.  
 661. 832. 956. 1030.  
 Hofmann, R. 166. 169.  
 Holbach, Baron 82.  
 Hoppe 169.  
 Huber 94.  
 Hugo v. St. Victor 609. 611. 612.  
 Humanismus 209. 211. 1029. 1061.  
 1109.  
 Humboldt 109.  
 Hume 31. 79. 81. 91. 93. 223f.  
 Hundeshagen 927. 935. 947. 959.  
 Hus 817. 1148.  
 Hussiten 944.  
 Hutscheson 81f. 91.
- Ibsen 144. 1021.  
 Ignatius 881. 1148. 1193.  
 Ignaz v. Loyola 477. 478. 519.  
 Innocenz III. 87. 209. 803. 936.  
 Irenäus 267. 360. 1143. 1148.  
 1154.  
 Irvingianer 421. 447. 1153.  
 Isidor v. Pelusium 528.

Isidor v. Sevilla 350. 1028.  
Islam 106. 122. 125. 133. 135.  
184. 200. 271. 670. 785. 1011.  
1056. 1128.  
Isokrates 137.

Jainismus 602.  
Jakobi 227. 771.  
Jamblichus 376. 603.  
Janssen 1101.  
Jesu, Theresia von 331. 465.  
Jesuitismus 184. 615. 771. 999.  
1010. 1158.  
Jhering, von 25. 31. 34. 79. 92.  
144. 167. 491. 800.  
Jocham 464.  
Jodl 32. 34. 109. 117.  
Johannes a Cruce 331. 460.  
Jovinian 873.  
Judentum 106. 184. 356. 463. 474.  
516. 581. 696. 999. 1008.  
Justi 705. 732. 803. 1117.  
Justin 80. 197. 199. 249. 286.  
770. 805. 1143. 1154.  
Juvalta 32.

Kaftan 167.  
Kähler 16. 50. 67. 76. 137. 167.  
298. 489. 536. 1030.  
Kant 4. 9. 11. 13. 17. 29. 32.  
33. 35. 37. 38. 40. 43. 57. 63.  
64. 65. 66. 68. 72. 73. 74. 77.  
82. 96. 97. 113. 117. 134. 136.  
143. 157. 161f. 163. 180. 191f.  
201. 205. 207. 209. 219. 226.  
227. 235. 236. 241. 267. 270.  
276. 311. 312. 313. 321. 322.  
327. 328. 329. 330. 334. 335.  
363. 383. 400. 432. 461. 462.  
466. 467. 502. 533. 555. 556.  
586. 607. 617. 634. 694. 701.  
725. 732. 771. 785. 810. 836.  
845. 849. 850. 877. 898. 930.  
986. 992. 999. 1020. 1125.  
1139. 1144. 1180.

Karneades 847.

Lemme, Ethik. 2. Band.

Karr 1021.  
Katechismus, Genfer 304.  
Katechismus, Heidelberger 211.  
345. 629.  
Katholizismus 106. 111. 122. 142.  
184. 187. 188. 190. 199. 210.  
312. 406. 407. 419. 443. 444.  
474. 476. 479. 516. 563. 569.  
570. 571. 574. 587. 592. 601.  
612. 639. 661. 996. 1028. 1095.  
1109. 1142. 1147. 1151. 1168.  
Kattenbusch 996.  
Keckermann 41.  
Keller 325.  
Kierkegaard 88. 592. 596. 597.  
Kingsley 22. 92.  
Kirchenheim, von 882.  
Kirchmann, von 79.  
Kittel 170.  
Klein 18.  
Kong-tse 203. 588.  
Köstlin 12. 18. 50. 51. 57. 91. 97.  
117. 166. 167. 173. 178. 201.  
227. 230. 238. 241. 320. 403.  
416. 432. 531. 536. 538. 661.  
662. 697. 1006.

Krafft-Ebing 911.  
Kranach, Lukas 1082.  
Krarup 12. 58. 113. 162. 837.  
840. 851. 1006. 1029.  
Krummacher 187.  
Kübel 431. 452. 536. 725. 1030.  
Kym 228.  
Kyniker 75. 307.  
Kyrenaiker 9. 81.

Laas 34. 35. 167. 1125.  
Labadie 158. 377.  
Lactanz 87. 88. 299. 321. 397.  
435. 492. 731. 770. 786. 847.  
Lainez 985.  
Lamers 97. 98. 159. 170.  
Lamennais 682.  
Lampe 838. 930.  
Lamy 332.  
Landau 32. 94. 774. 841.



- Lange, Friedrich 109.  
 Lange, Joachim 112. 535. 692.  
 838.  
 Lange, Johann Peter 58. 59. 97.  
 Languet 986.  
 Lasswitz 252.  
 Lavater 111.  
 Lazarus 32. 1123.  
 Lecky 161. 366.  
 Leibniz 32. 53. 76. 80. 103. 107.  
 113. 215. 268. 325. 335. 336.  
 787. 992. 1159.  
 Lenau 636.  
 Leo X. 522.  
 Lessing 45. 209. 731. 734. 953.  
 1066.  
 Letourneau 34.  
 Liepmann 690.  
 Lipps 77.  
 Lobstein 54.  
 Locke 32. 94. 113. 202. 267. 268.  
 937f. 953.  
 Lodensteyn 523.  
 Lombardus, Petrus 662. 1027.  
 Lombroso 911.  
 Lotze 113. 130. 174. 253.  
 Lücke 26.  
 Lukaris, Kyrill 276.  
 Luthardt 18. 24. 57. 58. 66. 74.  
 84. 208. 212. 314. 321. 416.  
 424. 662. 690. 691. 692f. 703.  
 722. 736. 777. 785. 806. 831.  
 832. 837. 840. 850. 852. 880.  
 891. 1000. 1030. 1032. 1033.  
 1126. 1136.  
 Luther 9. 19. 26. 47. 51. 52. 65.  
 66. 71. 84. 87. 88. 93. 187.  
 188. 195. 199. 205. 210. 238.  
 289. 290. 292. 293. 296. 298.  
 300. 301. 307. 308. 324. 325.  
 332. 333. 339. 340. 342. 344.  
 345. 365. 377. 383. 385. 391.  
 402. 403. 405. 407. 412. 415.  
 416. 436. 437. 439. 440. 441.  
 442. 443. 444. 446. 448. 449.  
 457. 472. 482. 492. 496. 513.  
 515. 516. 529. 531. 533. 554.  
 556. 599. 600. 601. 604. 613.  
 618. 620. 629. 637. 658. 662.  
 667. 687. 704. 720. 777. 791.  
 793. 802. 813. 816. 830. 839.  
 874. 879. 881. 934. 951. 954.  
 966f. 986. 993. 1021. 1023.  
 1027. 1029. 1032. 1040. 1044.  
 1080. 1082. 1129. 1136. 1141.  
 1149. 1150. 1151. 1152. 1181.  
 1183. 1191. 1192. 1194.  
 Lykurg 194.  
 Lyser, Joh. 897.  
 Macbeth 590.  
 Machiavelli 170. 980.  
 Mackenzie 37.  
 Major 324.  
 Malebranche 149. 215. 332.  
 Malthus 913.  
 Mandeville 32.  
 Manichäismus 424. 527. 625.  
 Marc Aurel 195. 730. 756. 868.  
 1061.  
 Marheineke 7. 18. 50. 59. 181.  
 724. 761. 850. 1139.  
 Mariana 986.  
 Marsilius v. Padua 1044.  
 Martensen 21. 25. 59. 89. 96. 163.  
 174. 224. 238. 418. 525. 532.  
 577. 713. 771. 773. 810. 837.  
 852. 861. 930. 1023. 1030. 1057.  
 1062. 1093. 1106. 1120. 1176.  
 1185.  
 Marx, Karl 683.  
 Maté, Jean 164.  
 Materialismus 150. 160. 205.  
 Maupassant 1021.  
 Maurice 92.  
 Maximus Confessor 601. 612.  
 Maximus v. Tyrus 467.  
 Meissner 534.  
 Melanchthon 7. 8. 47. 51. 83. 84.  
 132f. 148. 167. 195. 199. 203.  
 228. 249. 268. 272. 275. 277.  
 283. 287. 291. 305. 321. 324.  
 344. 357. 385. 389. 408. 434.

440. 441. 472. 485. 486. 492.  
629. 646. 657. 692. 731. 787.  
940. 954. 969. 990. 995. 1029.  
1109. 1129. 1153.  
Mendelsohn 553.  
Mennoniten 944. 1023. 1184.  
Methodius 450. 527.  
Meuss 886.  
Meyer 1142.  
Michaelis, J. D. 89. 637. 835.  
Michelangelo 554.  
Mill, Stuart 25. 31. 34. 64. 79. 91.  
167. 366. 1046.  
Milton 938. 961. 986. 1072.  
Mogilas, Peter 1033.  
Möhler 625.  
Molière 1073.  
Molinari, de 89.  
Molinos 331. 587.  
Moltke 1023.  
Mommsen 1116.  
Montanismus 582.  
Montesquieu 76.  
Moore, Thomas 937.  
Möser, Justus 833.  
Mosheim 8. 11. 661. 692. 838. 860.  
Muff 1059.  
Müller, Johannes 153.  
Müller, Julius 11. 13. 39. 50. 58.  
59. 69. 167. 227. 230. 238. 240.  
Münsterberg 34. 114.  
Murillo 1073.  
Muskulus, Andreas 440.  
Mystizismus 158. 330. 332. 339.  
353. 376. 377. 397. 410. 421.  
429. 457. 460. 465. 466. 468.  
479. 510. 587. 602. 607. 608.  
609. 611. 615.  
Napoleon 359. 589.  
Naumann 209. 923.  
Navarrus 610.  
Nazarener 776f. 944. 1023. 1065.  
1167.  
Neander 238.  
Neuplatonismus 42. 71. 83. 223.  
330. 376. 377. 397. 433. 463.  
526. 527. 602. 609. 622. 1061.  
1109.  
Neupythagoreismus 176. 376. 526.  
527. 1061.  
Nietzsche 28. 32. 36. 40. 107. 161.  
171. 282. 326. 697. 745. 877.  
910. 930. 944. 1013. 1018. 1020.  
Nilus 318.  
Nippold 985.  
Nitzsch, C. J. 1096.  
Nitzsch, Friedrich 58. 167. 178.  
418. 543. 773.  
Nordheim 31. 129.  
Oberlin 720.  
Occam 600.  
Oettingen, Alexander von 18. 24.  
28. 66. 661. 884. 889.  
Oettinger 838.  
Optatus v. Mileve 718.  
Orelli 208. 908.  
Origenes 19. 97. 197. 215. 286.  
318. 321. 348. 397. 415. 457.  
461. 479. 512. 526. 527. 528.  
569. 603. 611. 612. 622. 623.  
692. 699. 770. 838. 902. 943.  
984. 1027. 1028. 1107. 1164.  
Orthodoxismus 325. 404. 419. 1164.  
1194.  
Osiander, Joh. 1030.  
Otto 1193.  
Overbeck 1071.  
Owen 492.  
Pachomius 496. 1044.  
Palmer 10. 166. 169.  
Paphnutius 873.  
Parsismus 335. 346. 424. 510.  
Paul, Jean 768.  
Paulig 896.  
Paulsen 30. 31. 32. 33. 34. 37. 67.  
88. 94. 107. 154. 201. 204. 213.  
327. 371. 737. 791. 798ff. 804.  
940. 1124. 1125.

- Pelagianismus 44. 383. 612.  
 Perthes 517.  
 Pestalozzi, Joh. 775.  
 Petit, Jean 985.  
 Peter von Ailli 479.  
 Petrarka 1129.  
 Petrus von Alcantara 331. 460.  
 Pfaff 18. 968.  
 Pfennigsdorf 35.  
 Pfeiderer 44. 45. 50. 59. 79. 174.  
 290. 532. 829. 1029.  
 Pfothenhauer 986.  
 Philo 42. 71. 195. 197. 352.  
 397. 478. 527. 614. 622. 919.  
 1044.  
 Pietismus 112. 210. 211. 337. 397.  
 430. 466. 496. 534. 535. 541.  
 543. 617. 646. 802. 995. 1041.  
 1091. 1097. 1113. 1126. 1129.  
 1136. 1138. 1614. 1615.  
 Pindar 176.  
 Platner 74. 82. 89. 94.  
 Plato 8. 9. 10. 26. 32. 71. 75. 80.  
 83. 84. 137. 194. 214. 299. 317.  
 321. 346. 348. 478. 501. 517.  
 527. 544. 614. 643. 733. 767.  
 770. 786. 864. 865. 870. 914.  
 919. 990. 991. 994. 1026. 1030.  
 1031. 1035. 1044.  
 Platonismus 42. 223. 232. 321.  
 478. 1109.  
 Plautus 123. 802.  
 Plinius 178.  
 Plotin 352. 376. 510. 602.  
 Plutarch 8. 176. 495. 868.  
 Poiret 615.  
 Polanus 1030.  
 Polemo 76.  
 Polybius 137.  
 Pope 691.  
 Positivismus 91. 113.  
 Preger 376.  
 Prudentius 306. 502. 791.  
 Pruner 529.  
 Pseudoklementinen 108. 199. 526.  
 Pufendorf 201. 267. 354. 692. 771.  
 835. 991.  
 Pyrrho 318.  
 Pythagoras 767.  
 Pythagoreer 75. 519.  
 Quäker 807. 1023. 1097. 1129.  
 1136.  
 Quenstedt 195. 391.  
 Quietismus 158. 331. 462. 587.  
 602. 615.  
 Racine 1073.  
 Ramus, Petrus 18.  
 Rambach 28.  
 Rancé 625.  
 Ranke 554.  
 Rationalismus 7. 26. 27. 45. 58.  
 68. 97. 261. 265. 312. 360. 427.  
 443. 448. 456. 459. 462. 532.  
 570. 579. 586. 596. 608. 835.  
 1009. 1030. 1112. 1142. 1144.  
 1165. 1180.  
 Ratzenhofer 34.  
 Rée 34. 36. 167.  
 Reinhard 66. 75. 97. 163. 174.  
 266. 432. 459. 473. 617. 661.  
 673. 713. 727. 761. 770f. 787.  
 805. 842. 848. 850. 852.  
 Reinhold 751.  
 Renaissance 209. 749.  
 Reusch 28. 611. 661. 692. 694.  
 838.  
 Richard von St. Victor 478. 479.  
 Richter, Ludwig 1086.  
 Riehl 1086.  
 Ritschl 15. 20. 44. 68. 161. 167.  
 170. 171ff. 211. 227. 228. 247.  
 257. 292. 302. 312. 313. 340.  
 349. 367. 383. 388. 461. 469.  
 607. 608. 620. 638. 713. 830.  
 1032. 1040. 1049. 1110. 1111.  
 1142. 1170. 1180.  
 Roberty, E. de 25. 32. 67.  
 Roscher 912.  
 Rothe, Richard 11. 12. 13. 17. 19.  
 26. 38. 44. 48. 52. 58. 63. 72.

73. 90. 98. 108. 163. 166. 174.  
 177. 196. 199. 201. 234f. 302.  
 313f. 320. 376. 386. 404. 416.  
 473. 476. 508. 519. 524. 525.  
 538. 542. 543. 592. 618. 628.  
 634. 635. 639. 661. 662. 671.  
 672. 673. 684. 690. 691. 692.  
 693. 694. 701. 713. 724. 726f.  
 736. 741. 752. 757. 761. 765.  
 766. 770ff. 777ff. 785. 793. 794.  
 808. 810. 831. 832. 837. 840.  
 841. 845. 847. 850. 851. 875.  
 883. 928. 931f. 972f. 978. 988.  
 1000. 1023. 1029. 1030. 1031.  
 1040. 1041. 1045. 1050. 1067.  
 1069. 1082. 1084. 1088. 1093.  
 1100. 1105. 1107. 1119. 1124.  
 1130. 1131. 1136. 1146.
- Rousseau 76. 102. 155. 358. 492.  
 538. 694. 731. 737. 771. 812.  
 937. 986. 1046. 1092.
- Sabbatharier 1193.  
 Sailer 57. 1027. 1160.  
 Sales, Franz von 331. 468. 587.  
 Salisbury, Johann von 985.  
 Salvian 1091.  
 Sanchez 610.  
 Saurin 771.  
 Saussaye, Chantepie de la 208.  
 Savonarola 287. 817. 944.  
 Schadow 1071.  
 Scharling 84. 178. 238. 837.  
 Schelling 8. 32. 92. 932.  
 Schiller 81. 136. 255. 554. 594.  
 663. 1092.
- Schleiermacher 8. 10. 11. 16. 17.  
 18. 22. 24. 27. 28. 32. 33. 37.  
 45. 48. 49. 51. 52. 55. 56. 58.  
 66. 71. 72. 73. 74. 79. 84. 85.  
 98. 108. 111. 112f. 157. 174.  
 190. 201. 204. 212. 238. 247.  
 302. 308. 316. 318f. 321. 322.  
 329. 462. 525. 535. 536. 538.  
 540. 541. 561. 598. 691. 692.  
 713. 771. 817. 832. 837. 839.
843. 845. 849. 850. 875. 890.  
 978. 986. 988. 1023. 1029. 1030.  
 1031. 1041. 1043. 1067. 1082.  
 1093. 1110. 1130. 1131. 1166.  
 1179. 1180.
- Schliphake 159.  
 Schmid, Chr. F. 8. 12. 21. 50. 59.  
 63. 66. 163. 169. 227. 230.  
 320. 536. 606. 693. 848. 1030.  
 1146.
- Schmid, J. W. 74.  
 Schmid, C. Ch. E. 692.  
 Schmidt, Erh. 531.  
 Schmidt, J. E. C. 77.  
 Schmidt, Wilh. 252.  
 Schmoller 109.  
 Schneckenburger 54. 935.  
 Schneider, G. K. 95.  
 Schneider, W. 163.  
 Schneller 1012.  
 Scholastiker 113. 167. 195. 197.  
 354. 492. 580. 600. 623. 835.  
 1109.
- Schopenhauer 33. 36. 43. 72. 73.  
 129. 161. 223. 328. 329. 336.  
 397. 672. 692. 693. 694. 696.  
 737. 756. 770. 784. 877. 898.  
 938. 1009. 1013.
- Schortinghuis 158. 377.  
 Schrader, O. 644.  
 Schultz, H. 17. 20. 44. 53. 59.  
 166. 191. 371. 372. 459. 463.  
 536. 928. 1015. 1029.
- Schultze, L. 167.  
 Schultze, Victor 1079.  
 Schwane 1027.  
 Schwarz 11. 37. 58. 695. 698. 724.  
 770f. 850. 1029. 1033.
- Schwarze 684.  
 Schweizer, Alex. 698.  
 Schwenkfeld 619.  
 Scott, Walter 126.  
 Seeberg 417.  
 Seeley 359.  
 Sehling 882.  
 Semipelagianismus 621.

- Seneca 42. 219. 495. 730. 796.  
868.
- Shaftesbury 30. 81 f. 91. 93. 161.  
730.
- Shakspere (Shakespeare) 175. 1073.
- Sidney, Algernon 938.
- Sidgwick 109. 117.
- Siebeck 1107.
- Sieffert 16. 48. 59.
- Sillem 807.
- Simar 167. 363. 1027.
- St. Simon, Graf von 96. 682.
- Sirmond, Antoine 610.
- Skopzen 699.
- Smith, Adam 25. 30. 79. 91. 93.  
94. 257.
- Snell 74.
- Socinianismus 26. 41. 360.
- Socrates 26. 80. 113. 121. 131.  
214. 317. 356. 358. 544. 749.  
786. 794.
- Sophokles 176.
- Soter, Bischof 310.
- Soto 610.
- Sozialismus 107. 493. 494. 1010.
- Spangenberg 480.
- Spencer 29. 31. 34. 79. 91. 92. 93.  
94. 95. 117. 118. 695. 787. 841.  
1125. 1127. 1167.
- Spener 343. 535. 617. 661. 817.
- Speusipp 76.
- Spielhagen 696.
- Spinoza 8. 32. 33. 72. 76 81. 113.  
204. 215. 302. 308. 353. 358.  
514. 607. 737. 787.
- Spurgeon 1184.
- Stahl 575.
- Stange 10. 11. 89. 163. 202. 227.  
837.
- Stapfer 82.
- Stäudlin 18. 59. 63.
- Steffens 772.
- Steinbart 82. 637.
- Steinhagen 161.
- Steinhausen 1072.
- Steinthal 27.
- Stephen 34. 91. 93. 117. 118.
- Stern 32. 34.
- Stier 777.
- Stirner 32.
- Stoa 26. 42. 73. 82. 83. 121. 176  
194. 365. 517. 527. 532. 767  
770. 786. 847. 919. 990. 994  
1026.
- Stock 81. 215.
- Stöcker 923.
- Stoiker 8. 71. 75 f. 81. 93. 131.  
137. 208. 318. 334. 519. 588.  
592. 602. 695. 810. 835. 1030.
- Strauss, Dav. Friedr. 113. 359.  
940. 1180. 1181.
- Strigel, Victorin 787.
- Ströle 163.
- Struve 679.
- Stuckert 34.
- Sulze 1181. 1182.
- Suso, Heinrich 626.
- Süskind 771.
- Swift 1021.
- Tacitus 867. 913.
- Talleyrand 143.
- Talmud 463.
- Tatian 527.
- Tauler 377. 625. 817. 1151.
- Teelinck 523.
- Teetotaler 681.
- Tersteegen 386. 479. 523.
- Tertullian 208. 273. 353. 360.  
474. 487. 510. 526. 527. 533.  
770 f. 814. 816. 838. 879. 881.  
943. 1097. 1154.
- Thaumaturgos, Gregor. 1028.
- Theiner 23. 751.
- Theologia deutsch 170. 377. 510.  
626.
- Theophilus 249. 286.
- Therapeuten 99. 376. 397. 478.  
496. 510. 526.
- Thiele 37.
- Thienne 321.
- Tholuck 403. 819.



- Thomas Aquinas 12. 215. 266.  
 287. 305. 321. 322. 324. 348.  
 349. 352. 357. 435. 492. 533.  
 613. 623. 637. 653. 658. 711.  
 713. 719. 736. 770. 785. 787.  
 803. 874. 936f. 984. 990. 1006.  
 1027f. 1031. 1036.  
 Thomas a Kempis 367. 371.  
 Thomasius 82. 201. 334. 354. 612.  
 692. 835. 953.  
 Thorwaldsen 1066.  
 Tieck 564.  
 Tieftrunk 462. 836.  
 Tittmann 860.  
 Toletus 610.  
 Töllner 97. 646. 661. 692.  
 Tolstoi 33. 89. 213. 702. 1017.  
 1020.  
 Totenbuch der Aegypter 208.  
 Treitschke 976. 1060.  
 Trendelenburg 159. 174. 992.  
 Tröltzsch 268.  
 Tschackert 1187.  
  
 Uhlhorn 1161.  
 Ullmann 499.  
 Ulrici 166. 169.  
 Unold 32. 161.  
 Utilitätsmoral 113.  
 Upanischad 602.  
 Uphues 358.  
  
 Varro 346.  
 Vasquez 610.  
 Vatke 258. 607.  
 Veden 564.  
 Vega, Lope de 1073.  
 Velasquez 1073.  
 Venatorius, Thomas 58. 787.  
 1029.  
 Vidari 37.  
 Vierordt 952.  
 Viktoriner 477.  
 Vilmar 7. 18. 28. 52. 167. 178.  
 413. 464. 1030. 1032. 1126.  
 Vincenz von Lerinum 966.  
 Virchow 1116.  
 Voet 211. 534. 1091.  
 Vogel 771.  
 Voltaire 76. 691. 953. 1021.  
  
 Wagner F. R. 84.  
 Weber 474. 942.  
 Weinell 53. 1142.  
 Weiss, H. 12. 19. 28. 35. 44.  
 49. 50. 57. 178. 180. 608. 1122.  
 1125.  
 Weller, Hieronymus 58. 829. 839.  
 Wendt 30. 1180.  
 Wernle 1142.  
 Werner, Julius 807. 896.  
 Werner, Karl 11. 58. 1027.  
 Wesley 817.  
 Wessenberg 1160.  
 Wette, de 10. 17. 28. 59. 65. 166.  
 459. 691.  
 Whitefield 817.  
 Wichern 817. 1161.  
 Wiklif 492. 587. 817. 839. 1044.  
 1148.  
 Wilkins 272.  
 Williams, Roger 961.  
 Windelband 37.  
 Winkler 1114.  
 Wirth 1093.  
 Witte 84. 403.  
 Wobbermin 98.  
 Wolf (Wolff) 26. 33. 53. 76. 77.  
 81. 173. 215. 268. 334. 547.  
 607. 617. 638. 675. 692. 712f.  
 835. 838. 856. 930. 938.  
 Wolfsdorf 161.  
 Wollaston 76. 161. 844.  
 Wrede 1142.  
 Wundt 10. 31. 35. 43. 79. 167.  
 327.  
 Wuttke 8. 21. 33. 52. 408. 532.  
 837. 1030. 1032.  
 Wyss 161.  
  
 Xenokrates 8.  
 Xenophon 194. 767. 786.

|                                    |                                 |
|------------------------------------|---------------------------------|
| Zahn 429.                          | 92. 252. 327. 695. 875. 940     |
| Zarathustra 136. 346. 509.         | 1125.                           |
| Zeller 13. 79. 193. 319. 325. 326. | Zimmer 1163.                    |
| 329. 787.                          | Zinzendorf 437. 568. 817.       |
| Zeno 32. 75. 194. 796.             | Zola, E. 164.                   |
| Zerklaere, Thomasin von 796.       | Zschopau 523.                   |
| Ziegler 30. 34. 40. 43. 58. 79.    | Zwingli 26. 238. 345. 604. 816. |
|                                    | 986. 1018. 1141. 1149.          |



# Sachregister.

---

- Abendmahl, Wirkung 446,  
Verpflichtungskraft 447.  
Abendmahls genuss 1175.  
Abhängigkeit von Gott, schlecht-  
hinnige 296.  
Achtung 275.  
Versagung der A. 726.  
Pflicht der A. 727.  
Adiaphora 532 ff.  
Gleichgültiges u. Erlaubtes 536.  
Erlaubtes im Christenleben 538.  
Almosen 803.  
Altruismus 91 ff.  
Amt, geistliches 1149. 1183.  
Amtsbefugnis 1182.  
Vorbildung zum Amt 1184.  
Amtseid 782.  
Amtspflicht 977.  
Anbetung 456.  
Andacht 474.  
Anerkennung 733.  
Anfechtung 401.  
intellektuelle 404.  
religiöse 405.  
moralische 406.  
Anlage, sittliche 117 f.  
Anspruchslosigkeit 792.  
Antialkoholbewegung 680.  
Abstinenz u. Temperenz 820.  
Antinomismus 211.  
Apokatastasis 259.  
Apologetik 1110.  
Arbeit 489.  
Zweck und Erfolg 490.  
Wert der A. 495.  
A. als Gut 498.  
A. u. Glück 499.  
A. u. Ruhe 499.  
Arbeiter 921.  
soziale Kämpfe und Lohn-  
bewegung 922 f.  
Arbeiterfürsorge 923.  
Ausstände 924.  
Armenpflege 806. 820.  
Atheismus 107. 151. 160. 207.  
220. 999.  
Aufrichtigkeit 777.  
ihre Grenzen 778.  
Autonome Moral 160 ff.  
Autonomie des sittlichen Bewusst-  
seins 159.  
Barmherzigkeit 801.  
Begabung 110.  
Durchgeistigung der B. 577.  
Beharrlichkeit 710.  
Beichte 453.  
Bekehrung 279. 381.  
Bekenntnis 1154.  
Bekenntnisschriften 1181.  
Bekenntnisfreudigkeit 813.  
Beruf 839.  
Begriff des B. 1040.  
Berufsarten 1042.  
Notwendigkeit des B. 1043.  
Berufswahl 1044.  
Berufstreue 1049.  
Beruf und Stand 1050.  
Bescheidenheit 792.

- Besitz 433. 491.  
     Recht des Privatbesitzes 493.  
     Besitzerwerbunq 493 ff.  
 Besonnenheit 710.  
 Betrachtung 477.  
 Bewunderung 734.  
 Bildung 1057.  
     Charakterbildung 1059.  
     Faktoren der B. 1062.  
 Billigkeit 789.  
 Blutrache 685.  
 Bruderliebe, christliche 645.  
 Busse, Reue und Glauben 514.  
     Selbstbeobachtung 517.  
     Selbstprüfung 518.  
     Nachhaltigkeit, Innerlichkeit  
         und Wirksamkeit d. B. 520.  
 Casus conscientiae 844.  
 Charakter 586.  
 Chiliasmus 259.  
 Christus, als Ideal, Vorbild und  
     Urbild 355.  
 Cölibat 751.  
 Dankbarkeit 119. 735.  
     gegen Gott 305.  
 Demut 306 f. 702. 790.  
 Determinismus 241.  
 Devotion 476 f.  
 Dogmatik u. Ethik 16.  
 Docketismus 362. 363.  
 Dreiständelehre 829.  
 Duell 685 ff.  
 Duldsamkeit 823.  
 Egoismus 100.  
 Ehe, sittl. Wert 866.  
     Grund und Zweck 869.  
     Recht auf E. 872. 893.  
     Wesen der E. 877.  
     Zustimmung d. Gesellschaft 879.  
     Eheschliessung 881.  
     christliche E. 883.  
     allgemein sittl. Bedeutung 884.  
     christliche Bedeutung 885.  
     Gattenwahl 887.  
 Verpflichtung zur E. 890.  
 Einehe 894.  
 Polygamie 895.  
 Unauflöslichkeit 899.  
 Ehescheidung 901.  
     zweite Ehe 902.  
     sittlich erziehender Wert der  
         E. 904.  
     E. als religiöses Förderungs-  
         mittel 905.  
 Ehegatten, Pflichten der 903.  
     geschlechtliche Treue u. Treu-  
         losigkeit 903.  
     Pflichten von Mann und  
         Weib 906.  
     Stellung des Weibes 907 ff.  
     Elternpflichten 912.  
     Kinder und Eltern 915.  
     Kindesgehorsam 916.  
     Geschwister 917.  
 Ehre 701.  
     Standesehre 704.  
 Ehrlichkeit 784.  
 Eid 777. 782. 997.  
 Eifer 707.  
 Einsamkeit 414. 595.  
 Ekstase 581.  
 Empirismus 91. 113.  
 Empiristische Erkenntnistheorie 33.  
 Enkratiten 397. 527.  
 Entsagung, Enthaltksamkeit 522.  
     Askese 523.  
     Askese als Weltreligion 526.  
     Mönchtum 528.  
     negative Askese 528.  
     consilia evangelica 529.  
 Entschiedenheit 728.  
 Erbauung 475.  
 Erholung 565.  
 Erkenntnis, sittliche 214  
 Ethik, Stellung der E. in der  
     Theologie 20 ff.  
 Ethik, theologische und philoso-  
     phische 26 ff.  
     Abgrenzung d. Stoffgebiets 36.  
     Gemeinsames und Unter-  
         scheidendes 37 ff.

- Ethik, philosophische, Moral der  
   Tatsachen 30.  
   Nützlichkeitsmoral 30.  
   Humanitätsmoral 31.  
   Lustmoral 31.  
   Selbstsuchtmoral 32.  
 Ethik, Erkenntnisquelle der 49.  
 Ethik, Erkenntnisorgan der 49 ff.  
 Ethik, Zweck der, praktisch 54.  
   erbaulich 55.  
   imperativisch 55.  
 Eudämonismus 334. 337.  
 Familie 863.  
   Familie u. Staat im Katholi-  
   zismus 828.  
   göttl. Ursprung der F. 829.  
   Herrschaft und Gesinde 925.  
   Brotherr und Gesellen 925.  
 Feindesliebe 653.  
 Folgerichtigkeit (Konsequenz) 796.  
 Frauenfrage 1045 ff.  
 Freigebigkeit 805.  
 Freiheit, schlechthinnige 238.  
   sittliche 652.  
   Willensfreiheit 239.  
   Wahlfreiheit 239.  
   Anlage und Ausbildung der  
   F. 240.  
   Freiheit der Christen 343 f.  
 Freude 632.  
   ethische Freudigkeit 653.  
 Freundlichkeit 743.  
   Höflichkeit, Liebenswürdigkeit,  
   Gastfreiheit 744.  
 Freundschaft 1133.  
 Friede 631.  
   Friedfertigkeit 760.  
   Friedensstörung 762.  
 Gattungsbewusstsein 115. 150.  
   Erweiterung 119.  
   Beschränkung des G. 121.  
 Gebet 457.  
   Preisgebet 460.  
   Dankgebet 461.  
   Bittgebet 462.  
   G. als Kulthandlung 463.  
   persönliches G. 463.  
   Pädagogie des. G. 464.  
   Herzensgebet 464.  
   statarische G. 465.  
   Gebetsstufen 465.  
   G. als Gnadenmittel 465 f.  
   G. als sittliches Förderungs-  
   mittel 466.  
   Gebet im Namen Jesu 468 f.  
   Gebetsleben 469.  
   Gebetserhörung 470.  
   Vaterunser 472.  
   G. an Jesus 473.  
   Anrufung der Heiligen 473 f.  
   G. als opus operatum 474.  
 Geduld 487. 753.  
 Gehorsam 302 f.  
 Gelübde 660.  
 Gemeinschaftssphären 120.  
 Genie 110.  
 Genügsamkeit 434.  
 Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) 797.  
   jüdische 300.  
 Gerechtigkeit 786. 1004.  
   lieblose G. 788.  
   G. u. Liebe 788 f.  
 Geschlechtstrieb 751.  
 Geschlossenheit 709.  
 Geselligkeit 1128.  
   gesellige Pflicht 1131.  
   Organisationen d. G. 1132.  
 Gesellschaftsverfassung 918.  
 Gesetz 439.  
   Abrogation d. G. 440.  
 Gesinnung und Handlung 140.  
 Gewissen, Psychologie des G. 166.  
   richtende G. 170.  
   vorangehende G. 176.  
   vorbeugende G. 177.  
   warnende G. 177.  
   Gewissenszeugnis 178.  
   Irrtumsfähigkeit 180.  
   schlafende G. 182.  
   irrende G. 182.  
   enge G. 183.  
   Wirkungskräftigkeit d. G. 185.



böse G. 188.  
 abgestumpfte G. 188.  
 G. im Glaubensleben 188 f.  
 öffentliche G. 190.  
 Gewissenhaftigkeit 781.  
 Glaube 287.  
     Glaubensgerechtigkeit 290.  
     Glaubensgehorsam 292.  
 Glaube und sittl. Handeln 295.  
     Gl. und Werke 301.  
 Glück 633 ff.  
 Glücksspiele 1139.  
 Gnadengaben (*χαρίσματα*) 578.  
     Abstufung der Gn. 580.  
     Glossolie 581.  
     Gn. in der Kirche 583.  
 Gnadenstand 289.  
 Gott, Urgrund des Sittlichen 350.  
     Vorbildlichkeit G. 351.  
     Gottwerdung 376.  
 Gottesbewusstsein 149 ff.  
 Grundsatz 234 ff.  
 Gut, Begriff des höchsten G. 319.  
     Gott als h. G. 321.  
     Christus als h. G. 321.  
     Unsterblichkeit als h. G. 321.  
     sittl. Handeln u. h. G. 322.  
     h. G. u. Güter 332.  
 Güte 729.  
 Güter 433.  
     negative 435.  
 Gütergemeinschaft 682.  
 Gütigkeit 742.  
     Gutmütigkeit und Herab-  
         lassung 743.  
 Handlungen, sittliche 650.  
 Harmonie 638.  
 Heiligung 382.  
 Heilmittel 681.  
 Heilsgewissheit 626.  
 Heilsweg 376.  
 Herz 145.  
 Hierarchismus 450. 584. 591. 623 f.  
 Höflichkeit 780.  
 Humanität 1060.  
 Hurerei 747.

Ideal 207.  
     Individualitätsideal 208.  
 Idee, sittl. 206.  
 Illusionen, Sündlosigkeit 416.  
     Fertigsein 417.  
     rechte Gläubigkeit u. Schein-  
         frömmigkeit 419.  
     Sektenindividualismus 420.  
     myst. Inspirationswesen 421.  
 Illusionismus, religionsphiloso-  
     phischer 34.  
 Individualität 102.  
     Geschlechtsunterschied 108.  
     Rassenunterschied 109.  
 Individuum 99 ff.  
 inhabitatio 386.  
 Intellektualismus 215.  
 Intention 648.  
 Ironie 746. 769.  
 Jesus, sittliche Entwicklung 363.  
     Versuchungsfähigkeit 363.  
     Sündlosigkeit 364.  
     Gottheit 365.  
     Nachahmung Christi 368.  
     Bestreitung der Vorbildlich-  
         keit Jesu 371.  
 Justitia civilis 277.  
 Kardinaltugenden 723.  
 Kasuistik 56. 845.  
 Keuschheit 746.  
 Kirche, äussere 448.  
     innere 448 f.  
     K. als Glaubensobjekt 449.  
     K. als Vorbild und Ver-  
         mittlerin 451.  
     K. als Heilsanstalt 1141.  
 Gleichsetzung der innern und  
     äussern K. 1143.  
 donatistisch-baptistischer  
     Kirchenbegriff 1144.  
 Christentum und K. 1145.  
 K. und Pflichten gegen Gott  
     1146.  
 K. als Rechts- und Glaubens-  
     gemeinschaft 1148.

- Einheit der K. 1157;  
 Kirchliche Gesinnung 1167.  
 Verfassung 1152. 1171.  
 Kirchenzucht 1175.  
 Propaganda 1176.  
 Kirchl. Tätigkeit der Laien  
 1185.  
 Klugheit 711.  
 Klugheitsmoral 711.  
 Kommunismus 491.  
 Konfirmation 1173.  
 Kontemplation 478.  
 Konversation 1135.  
 Krankenpflege 803.  
 Krieg 1017.  
 Kriegsdienst 661.  
 Kultur 1054.  
 Kunst, Gegenstand der K. 1064.  
 Erfordernis der K.  
 a) Wahrheit 1065.  
 b) Volkstümlichkeit 1067.  
 Realismus u. Idealismus 1066,  
 Zweck der K. 1068.  
 K. und Sittlichkeit 1069.  
 K. als Bildungsfaktor 1071.  
 K. als ästhetischer Genuss 1071.  
 Sittliche Haltung der K. 1071.  
 Die K. und das Böse 1072.  
 K. als Vertreter von Religion  
 und Sittlichkeit 1072.  
 Bedingtheit der K. durch Zeit  
 1073,  
 durch Nationalität 1074,  
 durch Religion 1075.  
 Der Christ und die K.:  
 Kunstpflege 1081,  
 produktive Ausübung 1083,  
 reproduktive Mitwirkung 1086,  
 rezeptive Anteilnahme 1087.
- Langmut 755.  
 Latitudinarismus 742.  
 Lebensgerechtigkeit 298.  
 Legalität und Moralität 143.  
 Leiden; natürliche, körperliche und  
 seelische 481.  
 Leiden Christi 482.
- Strafleid 483.  
 Läuterungsleid 483.  
 Prüfungsleid 484.  
 Bewährungsleid 484.  
 Verherrlichungsleid 484 f.  
 Märtyrleid 485.  
 Kreuz 485 f.  
 L. als Erziehungsmittel zur  
 Ewigkeit 486.  
 Leidenschaften 546.  
 Liebe Gottes; im Alten Testa-  
 ment 599,  
 im Neuen Testament 600.  
 Aktivität der G. 602.  
 Fides und amor dei 603.  
 Liebesgesinnung, christliche 646.  
 Liebe, suchende 818,  
 rettende 819,  
 strafende 821.  
 Lohn 325.  
 Lüge 724.  
 Luxus 1097.
- Martyrium 666.  
 Mensch, Idee des 101.  
 Menschenwürde 101.  
 Mentalreservation 999.  
 meritum 323.  
 Metaphysik, Stellung der M. in der  
 phil. Ethik 32 ff.  
 Methode der Ethik, historische 46,  
 beschreibende 48,  
 imperative Darstellungsform 49.  
 Milde 740.  
 Mission, äussere 1164.  
 Judenmission 1165.  
 Mission, innere 820. 1160. 1186.  
 Diakonissenwesen 1189.  
 Missverständnis 775.  
 Mitgefühl 736.  
 Mitleid 737.  
 Monotheismus 346. 622.  
 Moral, Name 7.  
 Inhalt 9 ff. (Glückseligkeits-  
 lehre, Tugendlehre, Pflichten-  
 lehre.  
 Begriffsbestimmung 12.

- Moralprinzip, oberstes 63.  
     Gesetz 64.  
     christl. Leben 66.  
     christl. Persönlichkeit 67.  
     Willen Gottes 75.  
     Natur 75.  
     o. M. bei Wolff 76,  
     Fichte 77,  
     Kant 77.  
     In der Antike: Staat 78.  
     Englische Moralphilosophie  
         (Soziologie) 79.  
     Humanitätsprinzip 79.  
     Altruismus 79.  
     Gattung (Darwin) 79.  
     Vernunft 80.  
     Ästhetisches Urteil 81.  
     Glückseligkeitsprinzip 81.  
     Wohlfühlen (Freundschaft) 93.  
     Gott, Engel- und Tierwelt als  
         Prinzip der Ethik 96 ff.  
 Moral, Sitz der 113.  
 Moral, natürliche u. christliche 271.  
 Moral, evangelisch-christliche und  
     jüdisch-pelagianische 299.  
 Moral, Verkirklichung der 839.  
 Müßiggang 490.  
 Mut 664.  
  
 Nächstenliebe 647. 717.  
 Nationalgefühl 1008.  
     Chauvinismus 1009.  
     Kosmopolitismus 1009.  
     Sozialismus 1010.  
     Verbindung der Nationalitäten  
         1011.  
     Das Christentum und die  
         Nationen 1012.  
 Naturell 110.  
     Durchgeistigung des Naturells  
         553.  
 Naturgesetz 203.  
 Nominalismus 1099.  
 Nomismus 427.  
 Nomismus u. Antinomismus 209 ff.  
 Notlüge 651. 770.  
  
 Notrecht 735.  
 Notwehr 683.  
  
 Obdientia, nova 324.  
 Objektivismus 327.  
 Obrigkeit, Gliederung 974.  
     Pflichten 975.  
 Offenbarung, natürliche 261,  
     übernatürliche 261 f.  
     Offenbarungsgeschichte als Er-  
         lösungsgeschichte 263.  
     Offenbarung und sittl. Natur  
         des Menschen 265.  
 Offenheit 779.  
 Opfer 655 ff.  
 Optimismus und Pessimismus 325.  
     Verhältnis des Christentums zu  
         ihnen 336. 557. 560. 636.  
  
 Päderastie 749.  
 Pantheismus 204. 248. 308. 329.  
     336. 349. 353. 430. 462. 514.  
     602. 606. 607. 609. 696.  
 Parusie 624.  
 Perfektismus 619.  
     consilia perfectionis 623.  
 Persönlichkeit 349.  
     Persönlichkeitsprinzip 272.  
     Auflösung der P. 602. 608.  
     Persönlichkeitsideal 588.  
     Recht der christl. P. 594.  
     Geschlossenheit der christl.  
         P. 595.  
     Der absolute Wert d. pneumat.  
         P. 563.  
 Pflicht 694.  
     Pf. gegen Gott und gegen  
         sich 693.  
     staatliche Pf. 831.  
     Recht und Pf. 834.  
     officium 834.  
     Pflichtenlehre 836.  
     Pflichtmoral 837.  
     Konkrete Pf. und allgemein  
         sittl. Verpflichtung 838.  
     Pf. beim Gläubigen 840.

- Pf. kein spezifisch christlicher Begriff 841.  
 Unerfüllbarkeit der Pf. 841.  
 Pf. als rechtlich sozialer Begriff 842.  
 sittliche und rechtl. Pf. 842.  
 Liebespflicht 842.  
 officia perfecta u. imperfecta 843.  
 Vertragspflicht 843.  
 Pflichtenkollisionen 846 ff.  
 Pf. in der Bibel 847.  
 Pf. aus der Sünde, ethische Pf. 854.  
 unreine Pf. 355.  
 Widerstreit von konkreter Pf. und allgem. sittlicher Verpflichtung 855.  
 Widerstreit von konkreten Pf. und konkreten Pf. 857.  
 Lösung der Pf. 859.  
 Pflichten der Untertanen 982.  
 Grenzen des Gehorsams 983.  
 Widerstand 984. 987.  
 Phantasie 563.  
 Pietät 832.  
     religio u. pietas 833.  
 Politik u. Moral 978.  
 Polytheismus 622.  
 Prädestination 350. 628.  
 Propheten 816.  
 Prostitution 747.  
 Quietismus 602. 725.  
 Rachepsalmen 759.  
 Recht und Sittlichkeit 990.  
     Rechtssinn 992. 1003.  
     Unterschied von Recht und Moral 994.  
     Bedingtheit des Rechts durch die Moral 995.  
     Notwendigkeit der staatlichen Rechtsordnung 997.  
     Vollziehbarkeit der Strafen 1001.  
     Strafen 1002.  
     Rechtsgesetz 202.  
 Rechtfertigung 290 f.  
 Rechtlichkeit 784.  
 Redlichkeit 783.  
 Reformbestrebungen, öffentliche und der Christ 800.  
 Reich Gottes 297. 309 f.  
     Zweck seines Kommens 310.  
     alttestamentliche und neutest. Idee des R. G. 311.  
     Chiliasmatische Idee 313.  
 Reichtum 434.  
 Reinigungen, im Heidentum 509, im A. T. 509 f., bei den Gläubigen 510.  
 Stufen der R. 510.  
 Reinheit des christlichen Charakters 511.  
     levit. u. rel. sittl. Reinheit 511.  
     Reinlichkeit 512.  
     Selbstreinigung 512.  
 Reklame 1116.  
 Richtiggeist 822.  
 Rücksichtnahme 739.  
 Sakramente 442.  
 Sammlung 476.  
 Sanftmut 756.  
     Empfindlichkeit, Herzenshärte 757.  
     Bitterkeit 757.  
     Rachsucht, Schadenfreude 757.  
 σάρξ 501.  
 Scherz 768.  
 Schönheit 640.  
 Schonung 745.  
 Schriftstellerei, reproduktive. Rezensionswesen 1118.  
 Schuld 243.  
     Gesamtschuld 248.  
     Erbsünde 249.  
 Seelenvermögen 116. 222.  
 Seelsorge 453.  
     Seelenpflege 820.  
 Selbstachtung 703.  
 Selbständigkeit 596.  
 Selbstbefleckung 749.  
 Selbstbewusstsein 114 f. 149.

- Selbstbildung 549.
- Stillewerden 550.
- Treue 551.
- Geduld mit sich selbst 552.
- Selbstdenunziation 778.
- Selbstentäußerung 663.
- Selbsterhaltung 677.
- Selbsterhaltungstrieb 130.
- Selbsterlösung 281.
- Selbsterziehung 104 f.
- Selbstethisierung, Durchbildung des Gefühls 560.
- Schulung des Willens 561.
- Pflege d. Einbildungskraft 564.
- Fortbildung d. Erkenntnis 567.
- Bildung des ästhetischen Sinns 572 ff.
- Pflege des Leibes 575.
- Selbstmord 695.
- Selbstpflicht 699.
- Selbstverleugnung 658.
- Selbstverstümmelung 698.
- Separation 1174.
- Sinn, sittlicher, Stärke 125.
- Inhalt 126.
- Sinn und Trieb 131.
- Sitte 1122.
- Sitte und Sittlichkeit 1124.
- Christ und Sitte 1125.
- Anstand 1126.
- Sittengesetz, psychologische Ableitung 192.
- geschichtl. Entstehung 194.
- Inhalt 198.
- Sittlichen, Wesen des; individualistische Auffassung 80,
- soziale Auffassung 85.
- Sittlicher Trieb u. Selbsterhaltungstrieb 132.
- Sittlichkeit, doppelte 622.
- Sittlichkeit und Gesetz 279.
- Sittlichkeit, natürliche 68 f. 275.
- Sittlichkeit ohne Religion 132. 158 f.
- Sittlichkeit und Religion 153 ff.
- Sittlichkeit und Sünde 277.
- σκανδαλον 410.
- Skeptizismus 353. 354. 533.
- Sklaverei 918 f.
- Sodomie 750.
- Sonntag, Sonntagsruhe 1190.
- Sonntagsheiligung 1192.
- Staat und Sonntagsruhe 1195.
- Soziale, das in Jesu Evangelium 799.
- Sozialethik 24. 57.
- Sozialismus 494.
- Soziologie 992.
- Spiel 1135.
- Erholungsspiele im Freien 1137.
- Geschicklichkeitsspiele 1138.
- Klugheitsspiele 1139.
- Aufregungsspiele 1139.
- Spott 746.
- Staat; Wesen und Ursprung 927.
- Entstehungsprozess 928.
- St. als Rechtsgemeinschaft 929.
- Polizeistaat, Rechtsstaat und Kulturstaat 931.
- Staat als sittliche Gemeinschaft 932,
- als souveräner 932.
- Staatsform, Despotismus und Kommunismus 933.
- Verfassung 933.
- Obrigkeit 933.
- St. als absolute Macht 935.
- St. als civitas terrena 936.
- Volkssouveränität 937.
- Vertragstheorie 938.
- St. und Sünde 939.
- Jesus und der St. 940 ff.
- St. und Christentum 943.
- Positives Verhalten d. Christen zum St. 945.
- Legitimitätsprinzip 947.
- Gewissens- und Glaubensfreiheit 949.
- Religionsfreiheit 949 ff.
- Schranken des Rechts auf Glaubensfreiheit 953.
- Grundlage des St. 955.
- Konfessioneller u. paritätischer St. 956.
- St. und Kirche 959. 962.



- Kurialistische Theorie 964.  
 Cäsaropapismus 905.  
 Kirche und St. im Protestantismus 966.  
 Episkopalsystem 967.  
 Territorialsystem 968.  
 Kollegialsystem 968;  
 Pastorenkirche 968.  
 Theokratie 969.  
 Synodalverfassung 969.  
 Staatskirche 969. 972.  
 Kirchenregiment 970.  
 Freikirche 970.  
 Volkskirche 971.  
 Stimmungen 402,  
 Sünde 257.  
     bewusste 503.  
     Selbstsucht 505.  
     Sinnlichkeit 506.  
     Tatsünde 506 ff.  
     Kampf gegen S. 506.  
*συνείδησις* 137 ff.  
 Synergismus 383.  
*σωφροσύνη* 544.  
     Selbstbeherrschung 545.  
     Ruhe 548.  
 Takt 740.  
 Tanz 1138.  
 Tatkraft 707.  
 Taufe, Wirkung 444.  
     ethische Verpflichtungskraft 445.  
 Täuschung, berechnete 769.  
 Temperament 110.  
     Durchgeistigung des Temperaments 555.  
 Theater 1090.  
     Darstellung d. Religiösen 1094.  
 Theodicee 400.  
 Theonomie 270.  
 Tier, Verhalten des Christen zu T. und Natur 672.  
 Toleranz 824.  
 Traum 563.  
 Treue 843.  
 Trieb, sittlicher 129.  
 Trinität 478.  
 Trost 737.  
 Tugend; im N. T. 1025.  
     ἀρετή 1025.  
     scholastische Tugendlehre 1027.  
     Kardinaltugenden 1029.  
     T. in der philos. Ethik 1032.  
     T. in der theol. Ethik 1032 f.  
     Glaube, Hoffnung, Liebe 1033.  
     virtus 1034.  
     Tugenden 1036.  
     National- und Bürgertugenden 1037.  
     Staatsbürger- und Standestugenden 1037.  
     Mannes- und Frauentugenden 1038.  
 Tugendmittel 430 ff.  
 Übel 399.  
 Unwahrheitsagen aus Liebe 651. 771.  
 Unzulänglichkeit, sittl. des natürl. Menschen 280.  
 Vaterland, Staatsbewusstsein 1015.  
     Vaterlandsliebe 1016.  
 Vegetarianismus 679.  
 Verantwortlichkeit 243.  
 Verführung 411.  
 Vergeben und Vergessen 764.  
 Vergeltungsidee 254.  
     Verhalten und Ergehen 257.  
     Vergeltungstrieb 756.  
 Vergnügen 513.  
 Vergottung 377.  
 Verkehr 1130.  
 Verleugnung 813.  
 Verleumdung 783.  
 Versicherung, eidliche 776.  
 Versöhnlichkeit 762.  
 Versprechen 781.  
 Versuchung 408.  
 Verträglichkeit 760.  
 Vertrauen 793.  
     Vertrauensseligkeit 794.  
     Vertrauenswürdigkeit 795.

vita nova 288.  
Völkerrecht 253.  
Volksschule 1120.  
Vollkommenheit 615.  
Voluntarismus 229.

Wachstum des Glaubens 378 f.  
Wahnsinn 564.  
Wahrhaftigkeit 774.  
Wahrheit 766.

Wahrheitssinn und literarische  
W. 767.

Weisheit 712.

Welt 422.

*κόσμος* 425.

Weltliebe 427.

Weltflucht 428.

Weltbewusstsein 149.

Weltordnung, sittl. 256.

Weltzweck, göttl. 258.

Wetten 1139.

Wiedergeburt 382.

Anforderungen der W.: Lauter-  
keit, Nüchternheit, Wach-  
samkeit, Treue, Eifer, Ein-  
falt 392.

Wille 223.

W. und Wissen 223.

W. und Vernunft 223 f.

W. und Leidenschaften 225.

W. und Eigensinn 225.

W. bei Mann u. Weib 225 f.

Beschränkung des Sittlichen  
auf Willensakte 227.

W. als ethisches Organ 231.

Wissenschaft, als sittl. Grösse 1099.  
Erfordernisse der W.: Wahr-  
heit 1100.

Gewissenhaftigkeit 1101.

Universität 1103.

W. als Sprachbildnerin 1106.

Religion und W. 1107.

Kirche und W. 1108.

Christ und W.: Tragweite der  
Anerkennung 1113.

produktive Arbeit an der W.  
1115.

reproduktive Wirksamkeit 1117.

rezeptive Anteilnahme 1119.

Wohltätigkeit 805.

Organisation der W. 807.

private W. 808.

Die W. von Staat u. Kirche 808.

Schäden der W. 810.

Kasustik der W. 811.

Wohlwollen 730.

Wort Gottes 437 ff.

Zelotismus 822.

Zeugnis 814.

Das Prophetische des Z. 815.

Zorn 759.

Zurückhaltung 740.

Zuverlässigkeit 729.

Zweck, sittl. 325.

#### Druckfehler.

|    |     |    |    |                                          |
|----|-----|----|----|------------------------------------------|
| S. | 25  | Z. | 7  | Stange statt Stavage                     |
| "  | 84  | "  | 18 | ardentem statt ardentam.                 |
| "  | 94  | "  | 8  | schon statt schein.                      |
| "  | 100 | "  | 20 | als statt also.                          |
| "  | 167 | "  | 22 | vel statt val.                           |
| "  | 228 | "  | 6  | zu reduzieren statt reduzieren.          |
| "  | 239 | "  | 14 | Apperception statt Apperception.         |
| "  | 261 | "  | 35 | revelatio statt relatio.                 |
| "  | 267 | "  | 3  | Pufendorf statt Pfendorf.                |
| "  | 279 | "  | 39 | des statt das.                           |
| "  | 381 | "  | 25 | oft plötzlich so statt oft so plötzlich. |
| "  | 415 | "  | 34 | Hofmeyr statt Hofmeyer.                  |
| "  | 687 | "  | 17 | Ecken Ausfahrt statt Ecken, Ausfahrt.    |









**THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.**

BJ  
1253  
L4  
1905  
v. 2

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**

A16004  
v. 2

